CUADERNOS
HISPANOAMERICANOS



MADRID 41
MAYO, 1953

INDICE

Páginas

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

El latido de Europa:

"Nuestra América":

España en su tiempo:

Bibliografía y notas:

Asteriscos:

En páginas de color, un trabajo de Diego Sevilla Andrés sobre *El pensamiento internacional de Donoso Cortés.*



BRUJULA DEL PENSAMIENTO

LA ESTRUCTURA DEL SABER MEDICO A LA LUZ DE LA HISTORIA

POR

PEDRO LAIN ENTRALGO

Imaginad un inmenso escenario teatral; un escenario múltiple, con tantos compartimientos escénicos como regiones del planeta históricamente importantes: China, la India, la cuenca mesopotámica, las tierras altas del Irán, el Mediterráneo y su contorno, las diversas partes de Europa, las dos Américas. Imaginad, además, que en cada uno de esos compartimientos fuese representada la historia a él correspondiente, mediante la acción de unos cuantos personajes. Asistiríamos así a un complejo drama, cuya estructura suscitaría en nosotros no pocos problemas. Por los menos, los cuatro siguientes:

qué ha pasado realmente en cada compartimiento escénico: es el problema de las *historias particulares* de los diferentes pueblos;

qué relación existe entre esas "historias particulares", y si esa relación puede ser reducida a unidad: es el problema de la *historia universal;*

qué es y qué significa ese múltiple, total y unitario suceder en la vida y en el ser del hombre, su protagonista: es el problema de la *filosofía de la historia;*

quién es el verdadero autor del drama representado, y cómo puede serlo: a tal problema trata de responder la *teología de la historia.*

Permítase que yo, modesto historiador de la Medicina, me limite a discernir la fracción médica de ese gigantesco drama. En cada uno de esos compartimientos escénicos, uno de los actores se emplea, en efecto, en el oficio de conocer y curar las enfermedades de sus semejantes: es el médico. Su acción, genéricamente igual en todo lugar y en todo tiempo, presenta en cada porción del escenario una figura distinta y cambiante. ¿Qué parecido tienen entre sí el chamán de los pueblos primitivos, el médico-sacerdote de Babilonia, el asclepiada errante de la Grecia clásica, el médico sangrador y purgador que pintan Quevedo y Molière y el cirujano y el psicoterapeuta de nuestro tiempo? Y ¿cómo olvidar, por otra parte, el sucesivo y constante cambio de la figura del médico dentro de cada compartimiento escénico, al ir pasando el tiempo?

Pensemos, a título de ejemplo, en las riberas del Tigris y el Eufrates: donde actuaron los *bârû* y *âshipu* de la época de Hammurabi, y luego los lectores de Avicena, hoy se prescribe aureomicina y se practican, dentro de niquelados quirófanos, las mismas laparatomías que en Madrid, en París o en el *Medical Center*, de Nueva York.

Pues bien: ante esa escena múltiple y cambiante que el saber médico nos ofrece cuando se le considera históricamente, hemos de proponernos hoy dos cuestiones fundamentales:

1.ª Mirada en su conjunto la historia del saber y de la operación del médico, ¿posee en sí misma una estructura, un orden interno racionalmente discernible?
2.ª En el caso de que tal estructura exista y pueda ser descrita, ¿qué relación tiene con la historia universal, con la historia del hombre en cuanto hombre?

"Distinguir para unir", dice un viejo aforismo metódico. Fieles a él, comenzaremos distinguiendo las varias subestructuras parciales que componen esa buscada estructura total de la historia del saber médico. Y puesto que un examen somero de tal historia nos enseña que en ella hay simultáneamente algo que pasa o deja de ser, algo que progresa o está llegando a ser y algo que perdura invariable o sigue siendo, iniciaremos nuestra reflexión separando en el cuerpo unitario de la historia de la Medicina una subestructura transeúnte, otra progrediente y otra invariante.

LA SUBESTRUCTURA TRANSEÚNTE

Detengamos nuestra mirada en una situación histórica cualquiera. Por ejemplo, en la correspondiente a España durante la primera mitad del siglo XVII. Un escritor de la época, Quevedo, nos ofrece una donosa estampa de lo que entonces era la actividad del médico: "La ciencia es ésta: dos refranes para entrar en la casa: el *¿Qué tenemos?*, ordinario; *Venga el pulso*, inclinar el oído; *¿Ha tenido frío?* Y si él dice que sí primero, decir luego: *Se echa de ver. ¿Duró mucho?* Y aguardar que diga cuánto, y luego decir: *Bien se conoce. Cene poquito, escarolitas, una ayuda.* Y si dice que no la puede recibir, decir: *Pues haga por recibilla.* Recetar lamedores, jarabes y purgas, para que tenga que vender el boticario y que padecer el enfermo. Sangrarle y echarle ventosas; y hecho esto una vez, si durare la enfermedad, tornarlo a hacer hasta que acabes con el enfermo o con la enfermedad. Si vive y te pagan, di

que llegó tu hora; y si muere, di que llegó la suya. Pide orines, míralos a lo claro, tuerce la boca. Y, sobre todo, advierte que traigas barba, porque no se usan médicos lampiños, y no ganarás un cuarto si no pareces limpiadera" (1).

Descartemos de buen grado el tanto de caricatura que en la precedente descripción pueda haber, y siempre quedará en ella un considerable resto de retrato fiel, de puro retrato. De esa realidad que fué el médico europeo del siglo XVII, ¿qué queda en el médico actual, hombre bien rasurado y recetador eficaz de antibióticos, vitaminas y cortisona? La pregunta puede ser referida a cualquier situación histórica, incluídas las más próximas a la nuestra. Cuenta Friedrich von Müller que los clínicos conservadores de Tubinga, donde él fué discípulo de Liebermeister y de Jürgensen, solían decir, comentando las ideas progresivas de este último: "Este Jürgensen no quedará tranquilo hasta que la misma pulmonía (que entonces—1880—pasaba por ser una enfermedad debida al enfriamiento) sea incluída entre las enfermedades infecciosas" (2). No sería difícil acumular testimonios de esta índole.

Sí; el contenido de la ciencia y de la operación del médico pasa fugazmente. Trivial verdad, hoy más que nunca confirmada por la realidad histórica. Pero mi cometido actual no consiste en repetir otra vez, frente al curso de la historia de la Medicina, el dicho que suelen atribuir a Heráclito, sino en tratar de entender ese inexorable tránsito. Dos preguntas dan expresión concisa a ese propósito, una tocante al "qué" y otra al "cómo" de la transitoriedad.

¿Qué es lo que "pasa" en la historia de la Medicina? ¿Qué es lo que en ella se va para no volver, como la juventud que Rubén cantaba? La respuesta es sencilla: pasa lo mucho que no pertenece a la subestructura que he propuesto llamar invariante; pasa, en rigor, casi todo. Por orgullosos que nos sintamos de nuestros actuales recursos diagnósticos, desde la ya vieja auscultación hasta la más reciente exploración química o eléctrica, ¿podemos estar seguros de su perduración dentro de doscientos años? Yo, por lo menos, no lo estoy.

Mas ¿cómo pasa lo que en la Historia pasa, cómo se va hacia el pasado lo que en puro pasado se convierte? Grave cuestión, a la que debe contestarse discerniendo dos modos de pasar radicalmente distintos entre sí: la asunción y el abandono. Un saber o un quehacer pueden convertirse en puro pasado, quedando asumidos

(1) "Libro de todas las cosas". *Obras completas. Prosa,* Madrid, 1941.
(2) *Lebenserinnerungen,* München, 1951.

en otros que el hombre considera preferibles: tal es el mecanismo elemental del progreso. O también—y éste es el caso de la subestructura que ahora nos ocupa—porque los hombres, con deliberación mayor o menor, llegan a abandonarlos. La "subestructura transeúnte" del saber médico se halla integrada, en consecuencia, por el sucesivo abandono de cuanto en tal saber va quedando convertido en puro pasado. Pero con ello, nuestro problema no ha hecho sino desplazarse, puesto que no sabemos todavía cómo y por qué es abandonado por el hombre lo que éste, en su historia, abandona. Cinco son, a mi juicio, los modos y las razones más importantes de esa constante faena de dejación: el advertimiento del error, el sentimiento de hastío, la caída en el olvido, el afán de notoriedad y la presión del odio.

El hombre puede incurrir individual y colectivamente en errores, y ésta es la principal razón por la cual su historia no es un simple progreso. Mas también es capaz de advertirlos, porque el objeto específico de su mente es la verdad, no el error; y cuando ello acaece, la primera consecuencia de tal descubrimiento es el abandono biográfico o histórico de lo erróneo. Así fueron abandonadas las ideas galénicas sobre el movimiento de la sangre, cuando Miguel Servet, Realdo Colombo y William Harvey descubrieron su grave discordancia con la realidad; así, Virchow relegó al pasado la doctrina de las crasis, de Rokitansky.

Menos espectacular, tal vez, pero no menos real y efectiva es la acción del hastío. En otros órdenes de la actividad humana—principalmente, en el arte—, el hastío es una frecuente causa de mudanza histórica. Los hallazgos artísticos acaban por convertirse en fórmulas repetibles, y la repetición pronto desplaza a la *bestia cupidissima rerum novarum* que, en todo momento, es el hombre. Así ocurre a veces en Medicina. Ciertos procedimientos técnicos y ciertos modos o estilos del saber son abandonados por otros, no porque estos últimos sean más perfectos que aquéllos, sino por la ingénita tendencia humana a modificar lo que la reiteración ha llegado a hacer monótono. En las invectivas de Petrarca contra los médicos de su tiempo, ¿no había, aparte la ineficacia terapéutica de mis colegas de antaño, un íntimo sentimiento de hastío, muy precozmente "moderno", frente a la rutina intelectual y operativa del galenismo medieval?

En otros casos, es el olvido histórico la causa del abandono. Cuando la transmisión del saber se cumple por vías muy escasas y angostas, o cuando la actividad intelectual decae, en aras de cualquier actividad pragmática, no es infrecuente que los hombres

lleguen a olvidar algo que antes supieron. La primera de esas dos razones hizo que se perdiera una vez la práctica de la auscultación del tórax, expresamente mencionada en el escrito hipocrático *De morbis* y por completo olvidada en los siglos subsiguientes; y por obra de la segunda, es seguro que los hombres de hoy estamos olvidando alguno de los saberes científicos que tan esforzadamente conquistaron nuestros padres y abuelos durante los cien últimos años.

Mencionaré, por fin, la frecuente acción innovadora del afán de notoriedad y la no infrecuente operación supresora—terrible, a veces—del odio. ¿Cuántas veces los médicos han sustituído un saber o una técnica por otros nuevos, sin más móvil que la vanagloria de ver manuscrito o impreso el nombre propio? Y ¿cuántas otras el odio entre los hombres—odio religioso, racial, nacionalista o de clase—ha tratado de reducir al olvido una parte de los saberes y las técnicas que constituían el patrimonio del adversario? En verdad, no es necesaria una formación histórica muy extensa y profunda para citar ejemplos pintorescos y ejemplos penosos de una y otra posibilidad.

Sería una sugestiva empresa intelectual estudiar cómo esos cinco motivos han actuado en la configuración de las sucesivas situaciones históricas. Aquí he debido conformarme poniéndolos en serie e indicando su diversa eficacia. "Toda carne es como heno y toda su gloria como flor de heno; sécase el heno y su flor cae", dice la Escritura *(I Petr.,* I, 24). La Historia, hija tanto del espíritu como de la carne del hombre, lleva sobre sí esa sentencia inexorable. Pero la fatal transitoriedad de nuestras creaciones, y la forzosa consecuencia de esa fugacidad inexorable—la gran lejanía vital de cuanto en la Historia va siendo remoto—, no deben movernos al menosprecio de lo pretérito. Y no sólo porque también lo actual pasará, en lo poco o en lo mucho que de *flos foeni* tenga, sino, ante todo, porque en el seno de cualquier situación histórica hay siempre, junto a lo caduco y perecedero, momentos progredientes y momentos invariantes. Tratemos de ver cómo unos y otros se ordenan entre sí.

LA SUBESTRUCTURA PROGREDIENTE

No todo lo que pasa en la Historia es objeto de puro abandono. Otra parte de eso que pasa deja de ser actual, quedando asumida en obras y acciones, que el hombre estima superiores a aquellas en que lo transitorio tuvo anterior existencia. La invención del

neosalvarsán hizo "pasar a la historia" al salvarsán; pero el salvarsán "pasó", quedando real e históricamente asumido en el producto que le sustituía. Este peculiar modo ascendente de "pasar quedando" suele recibir el nombre de "progreso".

No puedo ni debo hacer ahora una crítica detenida del progresismo. Me limitaré a decir que la doctrina progresista acierta y yerra a la vez. Nadie podrá negar que la eficacia terapéutica del médico viene progresando velozmente de siglo en siglo, desde hace cinco, y como ella, el saber humano acerca de la Naturaleza; pero nadie se atreverá a sostener hoy que la pintura europea ha seguido un curso progresivo desde Botticelli y Leonardo, o que la moral soviética constituye un progreso respecto a la moral cristiana, o que la relación entre dos culturas cualitativamente distintas deba ser entendida con mentalidad puramente progresista, o, en fin, que en el curso de la Historia no sean posibles dolorosas regresiones. Ateniéndome, pues, a lo que en ella es efectivo progreso, llamaré "subestructura progrediente" de la historia de la Medicina a la parte del saber médico que desaparece porque ha servido de fundamento a otro saber ulterior más acabado y eficaz, más capaz de dar razón intelectual de la realidad del enfermo y más idóneo para ayudar a éste a su curación.

El problema consiste, claro está, en determinar con alguna precisión el contenido y el sentido de esa estructura progrediente, cuando desde nuestro nivel temporal se contempla la historia entera del saber médico. En espera de más satisfactoria propuesta, me atrevo a describirla, distinguiendo en ella tres motivos principales: la indoeuropeización, la totalización histórica y la penetración en lo real.

I. Llamo *indoeuropeización,* como es obvio, a la progresiva extensión geográfica de los saberes médicos conquistados por los indoeuropeos. Atengámonos por modo exclusivo a la rama más preclara del viejo tronco indoeuropeo, la helénica, y consideremos la difusión de la llamada "medicina hipocrática en la primera mitad del siglo IV a. d. J. C.: un exiguo rincón del Mediterráneo, desde la Magna Grecia hasta las costas del Asia Menor, era entonces todo su ámbito. Durante la Edad Media, esa medicina indoeuropea—hipocrática y galénica—penetrará en el seno de una cultura semítica, la del Islam; se extenderá con ella por amplios territorios de Asia y Africa, y logrará prevalecer en toda Europa. Más tarde, convertida ya en "medicina moderna", pasará a las dos Américas. Y desde el siglo XIX irá conquistando uno a uno todos los rincones del planeta, hasta los más alejados de la na-

tiva Grecia. Descontados los poquísimos grupos humanos no colonizados todavía, ¿qué pueblo, cualquiera que sea su raza, su lengua y su religión, deja hoy de practicar la auscultación, contar el número de hematíes, explorar con rayos Roentgen e inyectar penicilina? Con otras palabras: ¿qué pueblos dejan de utilizar los resultados de la medicina indoeuropea?

Dos razones concurrentes ayudan a explicar tan fabuloso triunfo: la superior eficacia de esa medicina y el carácter de los hombres que la han hecho. Puesto que la penicilina permite tratar las neumonías con máxima eficacia, y la auscultación diagnosticarlas con máxima seguridad, es natural que a una y otra procuren recurrir todos los neumónicos, cultos o salvajes, si de ellas tienen noticia. Ello sería suficiente para dar cuenta de la paulatina extensión universal del saber médico indoeuropeo; pero a la espontánea operación histórica de esa eficacia diagnóstica y curativa de nuestra medicina debe sumarse el vigor con que los progresivos y expansivos hombres indoeuropeos han difundido siempre sus propias creaciones. Sin ese vigor no se podría entender adecuadamente la prodigiosa fortuna histórica de aquellos pastores nómadas y domadores de caballos que un día, hace varios miles de años, comenzaron a emigrar desde el Turquestán chino y las llanuras rusas hacia las tierras del Sur y el Occidente.

Desde que comparece en la escena de la Historia, el indoeuropeo se halla dominado por una constante e impetuosa tendencia a salir de su situación en busca de otra más alta y satisfactoria. Ulises, Hernán Cortés y Fausto son los tipos representativos de esa inquieta variedad étnica y cultural de la especie humana (3). Heiberg apeló a la tesis de un originario "impulso uliseico" *(Odysseustrieb)* para explicar la génesis y el rápido progreso de la ciencia griega; Körner ha preferido hablar del "espíritu pesquisidor de los jonios" *(ionischer Forschergeist)*; pero una y otra expresión podrían ser lícitamente aplicadas a todas las configuraciones históricas del hombre indoeuropeo. "Todo lo penetramos e queremos saber", decía de sí y de sus compañeros Bernal Díaz del Castillo, soldado de Hernán Cortés en la conquista de Méjico. La frase constituye un buen lema para la empresa de quienes, desde Prometeo, han ardido en ese deseo, insaciables de conocer y poseer la realidad. El sentimiento que Bernal expresaba ha per-

---

(3) Lo que comenzó siendo "étnico" ha llegado a ser "cultural": un semita o un chino pueden ser hoy paladines de la actitud indoeuropea frente a los problemas de la existencia humana.

mitido que los médicos de color puedan prescribir hoy atebrina y antibióticos en el interior de la selva tropical.

II. Con el nombre de *totalización histórica* me refiero al sucesivo proceso de incorporación de todos los saberes médicos valiosos, cualquiera que sea su origen, al seno de la medicina indoeuropea. Lo cual equivale a decir que la gran eficacia histórica de ésta procede de dos fuentes: su propia virtualidad inventiva y una despierta capacidad para hacer suyo todo lo humanamente útil.

Frente a la sabiduría de Oriente, los griegos enseñaron a conocer y a manejar las cosas según lo que ellas "son" por sí mismas, y gracias a esa enérgica y constante referencia al "ser" propio de las cosas fué posible una ciencia válida para todos los hombres. Poco más tarde, y a través de la filosofía estoica, afirmarán los mismos griegos que nada humano debe ser ajeno al hombre: junto a una ciencia de validez universal—tal era, al menos, su pretensión—fué así proclamada por vez primera una ciudadanía universal, sólo basada en la naturaleza humana. Tal fué el supuesto natural e histórico de ese principio cristiano, a que da tan clara y honda expresión el "Todos somos hijos de Dios" de nuestro lenguaje familiar.

Las consecuencias históricas de haber concebido así la unidad del género humano han sido espléndidas. Si nada humano debe serme ajeno, como sostuvo la sentencia estoica, y si, por añadidura, el *Logos* divino es luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo, como afirma el cuarto Evangelio, por necesidad habré de sentirme impelido a buscar y hacer mío todo lo verdadero y todo lo valioso que los demás hombres hayan podido encontrar o crear por sí mismos. Santo Tomás de Aquino, cristiano indoeuropeo, polemiza arduamente con el islámico Averroes, mas no sin aceptar una parte del averroísmo; los colonizadores españoles aciertan a fundir bella y unitariamente el barroco europeo con el arte de los indios americanos; siglos más tarde, los historiadores, filólogos, etnólogos y misioneros de Europa y América se esforzarán por comprender y valorar las culturas más alejadas de la nuestra. El ejercicio psicológico e historiográfico de la "comprensión"—uno de los temas más debatidos por los pensadores de nuestro siglo—tiene como primer fundamento esa profunda estimación positiva de lo humano en cuanto tal.

La historia de la Medicina nos ofrece la posibilidad de contemplar el aspecto médico de ese constante esfuerzo indoeuropeo por la "totalización histórica" de nuestro saber. Permítaseme citar

como ejemplo la obra de los españoles en América. Por supuesto, los colonizadores españoles llevaron al Nuevo Mundo a Galeno, Vesalio y Boerhaave, y sembraron allí los gérmenes de la actitud indoeuropea frente a la realidad. Baste un ejemplo: en 1790, un año antes que Galvani publicase su célebre memoria sobre las relaciones entre la electricidad y la contracción muscular, el médico de Guatemala José Flores realizaba experimentos muy semejantes a los del gran investigador italiano y exponía toda una teoría de la electricidad animal (4). Pero, a la vez, esos ávidos colonizadores de América supieron asumir en su medicina propia todo lo que en la medicina de los indios poseía una validez genéricamente humana: merced a tal esfuerzo penetraron en nuestra farmacopea la quina, la coca, el guayaco, la ipecacuana y varios medicamentos más. A nadie será difícil ilustrar con nuevos ejemplos este ingente suceso de la totalización histórica, segundo de los motivos que integran la progresión histórica del saber humano.

III. Indoeuropeizándose y absorbiendo lo no indoeuropeo, ¿qué ha hecho, en rigor, la medicina universal? ¿Cuál ha sido el verdadero contenido de su progreso? ¿Hacia qué meta última se ha orientado en su continuo avance? Responde a estas preguntas el tercero de los motivos que integran la subestructura progrediente del saber médico: la *penetración en lo real.*

En el curso de su historia, la Medicina ha ido penetrando más y más en la realidad del enfermo. Desde el punto de vista de su modo, tal penetración ha sido a la vez teorética y operativa, porque los médicos han conocido cada vez mejor lo que en esa realidad acontece y han logrado ser cada vez más capaces de modificarla terapéuticamente; y en cuanto a su objeto o término, esa dominadora inmersión en lo real ha afectado por igual al cuerpo y a la intimidad del paciente.

Juzguemos lo que al cuerpo atañe examinando con perspectiva panorámica el progreso de la exploración clínica y de la terapéutica durante los ciento cincuenta últimos años. La retórica barroca de dos hermosas historias clínicas de Boerhaave (5), nos ilustra dramáticamente acerca de la incapacidad de su autor para diagnosticar los más groseros procesos materiales intratorácicos. ¿Será necesario recordar cómo el ulterior esfuerzo científico de los médicos indoeuropeos ha hecho seguramente cognoscibles las más sutiles alteraciones químicas y eléctricas en el seno de los cuerpos

---

(4) C. Martínez Durán: *Las ciencias médicas en Guatemala,* 2.ª ed., Guatemala, 1945.

(5) Véase mi libro *La historia clínica,* Madrid, 1950.

enfermos? El progresivo afinamiento de los métodos exploratorios —percusión, auscultación, radioscopia y radiografía, reacciones serológicas y bioquímicas, biopsias, registro mecánico y eléctrico del movimiento vital—ha constituído el camino real de esa creciente penetración teorética en la realidad corporal del enfermo; y la delicada osadía de las intervenciones terapéuticas que hoy se practican—sirvan de ejemplo la neurocirugía y la cirugía cardiovascular de los últimos años—expresa bien el curso de la penetración operativa en el cuerpo doliente.

No ha sido menos empeñado y fructífero el ingreso del médico en la intimidad del enfermo, aun cuando sea mucho más breve la historia de tal designio. Pensemos, *verbi gratia,* en una de las actividades integrantes de la intimidad humana: la creencia religiosa. Hace muy pocos decenios, ¿qué médico hubiese creído necesario y lícito penetrar en el "sagrado recinto" de la religiosidad de sus enfermos? Hoy, en cambio, las investigaciones estadísticas de Flanders Dunbar han demostrado la real influencia de la confesión religiosa del hombre sobre su modo de enfermar, y, por tanto, la necesidad de considerar médicamente ese ingrediente de nuestra intimidad personal (6). La práctica del narcoanálisis y los resultados de la psicoterapia verbal—equiparables, en ocasiones, a una verdadera conversión del paciente—muestran elocuentemente hasta dónde puede penetrar el médico en la realidad anímica de aquellos a quienes atiende.

No hay duda: la indoeuropeización, la totalización histórica y la penetración en lo real son los tres principales motivos de la subestructura progrediente del saber médico. Ellos son las líneas que definen y orientan el progreso de la Medicina.

---

(6) Fl. Dunbar: *Psychosomatic Diagnosis,* Nueva York - Londres, 1943. He aquí unos cuantos datos. De los fracturados con lesiones previas, 53 por 100 eran católicos, 17 por 100 judíos ortodoxos y 20 por 100 protestantes de un tipo especialmente devoto. Entre los carentes de lesiones previas había un 50 por 100 de católicos, un 11 por 100 de judíos ortodoxos y un 30 por 100 de protestantes. Sólo para un 10 por 100 de los fracturados carecía de importancia la religión. Sorprende mucho el contraste de estas cifras con las relativas a la población total de Nueva York y con las obtenidas en otras enfermedades. Entre los hipertensos, por ejemplo, sólo un 33 por 100 eran católicos, frente a un 22 por 100 de judíos y un 45 por 100 de protestantes. Más aún: los católicos hipertensos solían mostrar una tendencia hacia el protestantismo, y los judíos y protestantes hacia el indiferentismo religioso. No hay duda: las creencias religiosas se expresan también en el regimiento y en el gobierno del propio cuerpo; éste no es para el católico lo mismo que para el protestante o el judío, aunque—uno y otros—no lo sepan. He aquí un fecundo tema para la investigación antropológica.

Algo queda invariable, sin embargo, en la accidentada historia de lo que los médicos han sabido y hecho; también a las situaciones históricas de la Medicina puede ser aplicado el *non omnis moriar* del poeta latino. A esa parte del saber médico, que no cambia con el transcurso del tiempo y se repite de situación en situación, es a la que propongo llamar "subestructura invariante".

Los consideradores del pasado, excesivamente superficiales, se inclinarán a decir que tal subestructura no existe, porque todo en la Historia cambia y pasa, ya hacia el progreso, ya hacia el olvido. Otros, excesivamente simplistas, sostendrán que lo único invariante y esencial en la acción propia del médico es la fracción más genérica de esa acción, a saber, la voluntad de ayudar técnicamente al semejante enfermo. Pero nosotros no podemos contentarnos siendo superficiales o simplistas. El mero hecho de que el enfermo y el médico fuesen "hombres" en la época del *Homo neanderthalensis* y sigan siéndolo en nuestra clínica—con otras palabras: el hecho de que la mudable "historia" del hombre no excluya la constancia de su "naturaleza"—, basta, sin duda, para advertir la grave insuficiencia de la opinión a que la superficialidad y el simplismo inducen.

Enfermando en el paciente, conociendo y actuando en el médico, la naturaleza humana, mudable y constante a la vez, impone la existencia de una subestructura invariante—un "sistema de eones", diría D'Ors—a lo largo de toda la historia de la Medicina. Nuestro problema es saber con alguna precisión en qué consiste tal subestructura.

I. El más elemental e inmutable de los momentos que la integran, el verdadero supuesto natural de la acción médica, consiste, a mi juicio, en *la relación inmediata y directa entre el médico y el enfermo.* Dicho en otra forma: sin esa relación, entendida de uno u otro modo—medicación, diálogo o intervención manual—, no puede existir un verdadero "acto curativo". El rito mágico entre los pueblos primitivos, y la reciente utopía de un diagnóstico y un tratamiento por completo mecanizados o maquinales, han hecho creer fugazmente que la operación del terapeuta sobre el enfermo podría ser una *actio in distans* impersonal. Muy pronto, sin embargo, la fuerza misma de la naturaleza humana—para la cual vivir es convivir—mostró de nuevo la necesidad de un contacto inmediato entre quien padece la enfermedad y quien trata de curarla. El tratamiento médico es siempre "asistencia", *ad-*

sistentia, acompañante detenimiento del médico junto al enfermo.

II. Todo lo dicho anteriormente indica la inmensa variación que en su contenido y en su forma ha experimentado, a lo largo de la Historia, la relación entre el médico y el enfermo. Pero ni siquiera aquí es todo mudanza. Una observación atenta y sensible de ese amplísimo cambio en el contenido y en la forma del acto médico permite advertir la existencia de tres actitudes cardinales y típicas frente al empeño de curar: la empírica, la racional y la creencial.

Cuando predomina la *actitud empírica,* el saber y la acción del médico se basan en lo que él "ve", entendida esta palabra en su más amplio sentido. Un antiguo aforismo—*Medicina tota in observationibus*—da expresión certera a este modo de concebir la actividad curativa. La observación de la realidad parece ser el único fundamento del arte médico, y éste es considerado como un conjunto de prácticas diagnósticas y terapéuticas acreditadas por la experiencia.

La actitud empírica, constante en la historia de la Medicina, llega en ocasiones a configurar por modo casi exclusivo la relación entre el médico y el enfermo. Cualquier situación puede ser marco idóneo. El hombre primitivo que se "especializa"—valga el término—en la reducción de fracturas y luxaciones, y los barberos de la Edad Media y el Renacimiento, más ricos en práctica que en saber, son tan fieles al empirismo como los médicos españoles que trajeron la quina a Europa, o como Withering, introductor de la digital, o como Fleming, genial descubridor de la medicación antibiótica.

Cuando su actitud es predominantemente *racional,* el médico funda su actividad, sobre todo, en lo que él "piensa". Más que el "haber visto", lo que ahora constituye su excelencia es el "saber", en la acepción más científica racional del vocablo. La Medicina es, en tal caso, un conjunto más o menos sistemático de conocimientos racionales, y el médico un "doctor", un hombre capaz de enseñar. *Qui bene diagnoscit bene curat,* decían los antiguos; "La mejor práctica es siempre una buena teoría", afirman hoy. Si se otorga una significación plenamente científica al término *diagnoscere,* tales podrían ser los lemas de este segundo modo de entender y practicar la Medicina.

Es evidente que el pensamiento humano requiere siempre una experiencia previa: Aristóteles y Kant tuvieron más razón que Schelling. No es menos cierto que la experiencia no puede ser convertida en ciencia si no se la piensa racionalmente: Johannes

Müller y Claude Bernard lo demostraron con holgura, frente al proceder de Magendie. Pero hay ocasiones en que prevalece la experiencia sobre el pensamiento, y otras en que el pensamiento, bajo forma de construcción intelectual, parece dominar sobre la experiencia. Cuando esto último acaece, la Medicina adopta figura de "sistema". Los "sistemas" de Stahl, Hoffmann, Cullen y Brown—y en nuestros días la doctrina reflexológica de Bechterew y Speransky—son otros tantos ejemplos de esa manera de concebir el saber médico. Recuerdo ahora las palabras con que Viktor von Weizsäcker describió el camino y la obra de Friedrich Kraus, el gran patólogo de Berlín: "Lleno de un saber universal, se entregó a los pensamientos que de ese saber brotaban, y creó nuevos y peculiares conceptos, los cuales más bien señoreaban el caos del saber que lograban dominar la realidad manejable" (7). He ahí una elocuente descripción de esa actitud frente al saber médico que vengo llamando "racional".

En el ejercicio de la Medicina cabe discernir, por fin, una *actitud creencial*, fundada, como su nombre indica, en la capacidad de creer en el alma humana, y en la poderosa eficacia de tal capacidad sobre las más diversas actividades psicofísicas. Más que sobre lo visto y lo sabido, el médico trata ahora de apoyar su operación curativa sobre lo que él y el enfermo comúnmente creen. *Qui bene credit bene sanat;* éste podría ser el aforismo propio de la "actitud creencial" ante el problema de la curación.

Trátase—si se deja aparte el milagro *stricto sensu*, el "Tu fe te ha curado", con que Jesús sanó a la hemorroísa *(Marc.*, V, 34)—del fondo psicológico sobre que prosperan casi todas las curanderías y supersticiones médicas. Mas no sólo ellas. La eficacia real de la "confianza" del enfermo en el médico y el mecanismo de los tratamientos psicoterápicos, incluídos los menos visiblemente sugestivos, ¿no arguyen la constante existencia de un momento creencial en la acción curativa? Es sobremanera instructivo el curso histórico de las opiniones acerca de la relación psicoanalítica entre el médico y el enfermo. En sus primeros escritos, Freud se ve a sí mismo como el "ingeniero" de una perturbación en la hidráulica de la libido. Vino luego a pensar que el psicoanalista asume durante el tratamiento el papel de "padre" del paciente. Y Jung, más radical, descubrirá, al fin, que el médico se convierte ante el enfermo en agente inmediato de la Divinidad: "El médico llega a conquistar involuntariamente, por parte del enfermo, aquella so-

(7) Rudolf von Krehl: *Gedächtnisrede.* Leipzig, 1937.

brevaloración, casi inconcebible para un observador extraño, que le transforma en un redentor, en un Dios" (8). No sería difícil demostrar que en todo tratamiento médico genuino existe, en mayor o menor grado, esta relación creencial entre el paciente y el terapeuta.

Las actividades que acabo de describir—empírica, racional y creencial—son, para decirlo con una expresión de Max Weber, los "tipos ideales" de la acción del médico. La acción real de éste contiene siempre las tres, aun cuando no siempre en la misma proporción respectiva; y sólo así, por predominio de una de ellas sobre las restantes, es posible hablar de médicos empíricos, como Ambrosio Paré; racionales, como Brown, y creenciales, como Mesmer.

La historia entera de la Medicina posee, pues, una estructura definida por las subestructuras que he llamado transeúnte, progrediente e invariante. En cada una de las situaciones que integran esa historia se hallan presentes las tres, y las tres pueden ser descritas. Una pregunta se hace ahora ineludible: ¿cómo en la actual situación de la Medicina se articulan lo que ha de quedar olvidado, lo que pasará progresando y lo que en el saber y en la acción del médico nunca varía? Por mucho que le preocupe el tiempo en que existe, un historiador—y eso soy yo ahora—debe limitarse a dejar en el aire esa acuciante interrogación.

---

(8) *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, 2.ª ed., Zurich, 1932; trad. esp. bajo el título de *El yo y lo inconsciente*, Barcelona, 1936.

Pedro Laín Entralgo.
Lista, 11.
MADRID.



VICENTE ALEIXANDRE

ENTRE DOS OSCURIDADES

ENTRE DOS OSCURIDADES, UN RELÁMPAGO

Y no saber adónde vamos, ni de dónde venimos.

RUBÉN DARÍO.

Sabemos adónde vamos y de dónde venimos. Entre dos
oscuridades, un relámpago.
Y allí, en la súbita iluminación, un gesto, un único gesto,
una mueca más bien, iluminada por una luz de estertor.

Pero no nos engañemos, no nos crezcamos. Con humildad,
con tristeza, con aceptación, con ternura,
acojamos esto que llega. La conciencia súbita de una compañía,
allí en el desierto.
Bajo una gran luna colgada que dura lo que la vida, el instante
del darse cuenta entre dos infinitas oscuridades,
miremos este rostro triste que alza hacia nosotros sus grandes
ojos humanos,
y que tiene miedo, y que nos ama.
Y pongamos los labios sobre la tibia frente, y rodeemos
con nuestros brazos el cuerpo débil, y temblemos,
temblemos sobre la vasta llanura sin término donde sólo brilla
la luna del estertor.

Como en una tienda de campaña
que el viento furioso muerde, viento que viene de las hondas
profundidades de un caos,
aquí la pareja humana, tú y yo, amada, sentimos las arenas
largas que nos esperan.
No acaban nunca, ¿verdad? En una larga noche, sin saberlo,
las hemos recorrido;
quizá juntos, oh no, quizá solos, seguramente solos, con un
invisible rostro cansado desde el origen, las hemos
recorrido.
Y después, cuando esta súbita luna colgada bajo la que nos
hemos reconocido se apague,
echaremos de nuevo a andar. No sé si solos, no sé si acompa-
ñados.

No sé si por estas mismas arenas que en una noche hacia atrás de nuevo recorreremos.

Pero ahora la luna colgada, la luna como estrangulada, un momento brilla.
Y te miro. Y déjame que te reconozca.
A ti, mi compañera, mi sola seguridad, mi reposo instantáneo, mi reconocimiento expreso donde yo me siento y me soy.
Y déjame poner mis labios sobre tu frente tibia—oh, cómo la siento.
Y un momento dormir sobre tu pecho, como tú sobre el mío,
mientras la instantánea luna larga nos mira y con piadosa luz nos cierra los ojos.

OTRA NO AMO

Tú, en cambio, sí que podrías quererme,
tú a quien no amo.
A veces me quedo mirando tus ojos, ojos grandes, oscuros;
tu frente pálida, tu cabello sombrío,
tu espigada presencia que delicadamente se acerca en la tarde, sonríe,
se aquieta y espera con humildad que mi palabra le aliente.
Desde mi cansancio de otro amor padecido
te miro, oh pura muchacha pálida que yo podría amar y no amo.
Me asomo entonces a tu fina piel, al secreto visible de tu frente donde yo sé que habito,
y espío muy levemente, muy continuadamente, el brillo rehusado de tus ojos,
adivinando la diminuta imagen palpitante que de mí sé que llevan.
Hablo entonces de ti, de la vida, de tristeza, de tiempo...,
mientras mi pensamiento vaga lejos, penando allá donde existe
la otra descuidada existencia por quien sufro a tu lado.

Al lado de esta muchacha veo la injusticia del amor.
A veces, con estos labios fríos te beso en la frente, en súplica helada que tú ignoras, a tu amor: que me encienda.
Labios fríos en la tarde apagada. Labios convulsos, yertos, que tenazmente ahondan
la frente cálida, pidiéndole entero su cabal fuego perdido.
Labios que se hunden en tu cabellera negrísima,
mientras cierro los ojos,
mientras siento a mis besos como un resplandeciente cabello rubio donde quemo mi boca.
Un gemido, y despierto, heladamente cálido, febril, sobre el brusco negror que, de pronto, en tristeza a mis labios sorprende.

Otras veces, cerrados los ojos, desciende mi boca triste sobre la frente tersa,
oh pálido campo de besos sin destino,
anónima piel donde ofrendo mis labios como a un aire sin vida,
mientras gimo, mientras secretamente gimo de otra piel que quemara.

Oh pálida joven sin amor de mi vida,
joven tenaz para amarme sin súplica,
recorren mis labios tu mejilla sin flor,
sin aroma, tu boca sin luz,
tu apagado cuello que dulce se inclina,
mientras yo me separo, oh inmediata que yo no pido,
oh cuerpo que no deseo,
oh cintura quebrada, pero nunca en mi abrazo.

Échate aquí y descansa de tu pálida fiebre.
Desnudo el pecho, un momento te miro.
Pálidamente hermosa, con ojos oscuros,
semidesnuda y quieta, muda y mirándome.
¡Cómo te olvido mientras te beso! El pecho
tuyo mi labio acepta, con amor, con tristeza.
Oh, tú no sabes. Y doliente sonríes.
Oh, cuánto pido que otra luz me alcanzase.

EL NIÑO MURIÓ

(Nana, en la selva)

¿Quién sufre? Pasé de prisa.

¿Quién se queja? Y me detuve.

La choza estaba oscura. Y la voz: «¿Quién te quiere a ti, corzo mío?» Pero el niño no se callaba.

«Rey de la selva viva, rey mío.» Y el niño seguía llorando.

El amuleto. El lamento: la madre canta. Canta muy dulcemente. El niñito llora.

Huele a sándalo triste. Mano que mece a un niño. Canta. ¿Quién sueña?

El lamento largo no cesa. Dura más que la vida. El niñito calla. Canta la madre.

Más allá de la vida canta la madre. Duerme la selva.

LA EXPLOSIÓN

Yo sé que todo esto tiene un nombre: existirse.
El amor no es el estallido, aunque también exactamente lo sea.
Es como una explosión que durase toda la vida.
Que arranca en el rompimiento que es conocerse y que se abre, se abre,
se colorea como una ráfaga repentina, que, trasladada en el tiempo,
se alza, se alza y se corona en el transcurrir de la vida,
haciendo que una tarde sea la existencia toda, mejor dicho, que toda la existencia sea como una gran tarde,
como una gran tarde toda del amor, donde toda

la luz se diría repentina, repentina en la vida entera,
hasta colmarse en el fin, hasta cumplirse y coronarse en la altura
y allí dar la luz completa, la que se despliega y traslada
como una gran onda, como una gran luz en que los dos nos reconociéramos.

Toda la minuciosidad del alma la hemos recorrido.
Sí, somos los enamorados que nos quisiéramos una tarde.
La hemos recorrido, esa alma, minuciosamente, cada día sorprendiéndonos con un espacio más.
Lo mismo que los amantes de una tarde, tendidos,
revelados, van recorriendo su cuerpo luminoso, y se absorben,
y en una tarde son y toda la luz se da y estalla, y se hace,
y ha sido una tarde sola del amor, infinita,
y luego en la oscuridad se pierden, y nunca ya se verán, porque nunca se reconocerían.

Pero esto es una gran tarde que durase toda la vida. Como tendidos,
nos existimos, amor mío, y tu alma
trasladada a la dimensión de la vida es como un gran cuerpo
que en una tarde infinita yo fuera reconociendo.
Toda la tarde entera del vivir te he querido.
Y ahora lo que allí cae no es el poniente, es sólo
la vida toda lo que allí cae; y el ocaso
no es: es el vivir mismo el que termina,
y te quiero. Te quiero y esta tarde se acaba,
tarde dulce, existida, en que nos hemos ido queriendo.
Vida que toda entera como una tarde ha durado.
Años como una hora en que he recorrido tu alma,
descubriéndola despacio, como minuto a minuto.
Porque lo que allí está acabando, quizá, sí, sea la vida.
Pero ahora aquí el estallido que empezó se corona
y en el colmo, en los brillos, toda estás descubierta,
y fué una tarde, un rompiente, y el cenit y las luces
en alto ahora se abren del todo, y aquí estás: ¡nos tenemos!

Vicente Aleixandre.
Velingtonia, 3.
(Parque Metropolitano).
MADRID.

EL EXISTENCIALISMO, FILOSOFIA DEL PECADO ORIGINAL

POR

JOSE IGNACIO ALCORTA

¿Tiene sentido el título de este trabajo? ¿Existe alguna relación entre Existencialismo y pecado original? Y si realmente existe, ¿es tan esencial la vinculación entre el uno y el otro que permita la anterior rotulación? Es decir, ¿la conexión de Existencialismo y pecado original es tan estricta que nos permita precisamente hacer consistir aquél en una filosofía del pecado original? La respuesta necesita que hagamos algunas precisiones previas para fijar el sentido de la cuestión que nos ocupa. No obstante, supuestas estas aclaraciones, nos será fácil llegar a la conclusión de que el tíulo «Existencialismo, Filosofía del Pecado Original», no es inadecuado, sino realmente justo. Es más: soy de la opinión de que son demasiadas las definiciones dadas acerca del Existencialismo y los intentos realizados para fijar su esencia. La esencia del Existencialismo no debe ser deducida ni interpretada, porque está ahí patente, de una u otra forma, en las raíces mismas de las preocupaciones que le han dado origen. Nuestra novedad no consiste sino en sorprender la preocupación fundamental del Existencialismo, aquella que ha determinado su surgimiento y alienta de una u otra forma en sus diversas corrientes. Pretendemos llegar a ver cómo el Existencialismo es una Filosofía del Pecado Original y cómo esta gran cuestión es el problema cardinal que late en su seno de una manera más o menos explícita y manifiesta. Puesto que el Existencialismo, más que una ideología, es una corriente compleja de pensamiento difusa y ambiental, estará caracterizado, más que por las líneas constructivas de un sistema, por las preocupaciones básicas que lo atraviesan y que viven en su fondo. En este sentido, el drama del pecado original, vislumbrado de una u otra forma, es el eje central de las preocupaciones angustiosas y trágicas del Existencialismo. El Existencialismo, más que una ideología, es una tónica cultural del pensamiento que, valiéndose de los más varios géneros literarios: teatro, diálogo, cuento, novela, ensayo y cine, trata de acentuar el carácter dramático del existir humano y de explorar sus misteriosas y tenebrosas profundidades, en cuyo seno, de una u otra forma, acusa su presencia el pecado original.

Cada hombre repite en su interior el pasaje de la fruta prohibida y lleva el drama del árbol de la ciencia del bien y del mal; es decir, del pecado original. Las desgarraduras que tan ávidamente ha pintado en el interior del hombre, sus hiatus entre tiempo y eternidad, entre finitud y hambre de inmortalidad, entre ser y nada, entre existencia y muerte, tienen un punto central de referencia en el drama del bien y del mal. Los aspectos paradójicos y contrapuestos del existir, los hiatus y tensiones dramáticas que tan agudamente describe el Existencialismo en el interior del hombre, reflejan en su lejanía originaria el drama del pecado original.

Desenvolveremos nuestro punto de vista en los tres apartados siguientes:

1.° Conexión histórica del Existencialismo y del pecado original.

2.° El pecado original en el centro del drama de la existencia humana.

3.° Presencia del pecado original bajo diversas mitologías y variantes ideológicas en las diversas corrientes del Existencialismo.

La conexión histórica entre el Existencialismo y el pecado original podrá explorarse, e indudablemente con resultados muy positivos, a través de aquellos filósofos que se ha conjeturado que podían tener afinidades con las preocupaciones fundamentales del Existencialismo: San Agustín, San Bernardo, Pascal. En el pensamiento de todos ellos el pecado original ocupa un lugar fundamentalísimo. Pero vamos a hacer nuestro arranque histórico de un punto mucho más próximo, desde Soren Kierkegaard, que es considerado por todos como el verdadero padre del Existencialismo.

En esa realidad incomunicable que, según Kierkegaard, es la existencia humana aparecen las tonalidades angustiosas de un drama originario, un cierto sentimiento trágico indescifrable que arranca del pecado original. El pesimismo mórbido del danés tiene raices teológicas que se confunden con su angustiada e íntima biografía.

Para Kierkegaard no hay verdadera existencia sino cuando cada uno se sitúa auténticamente ante Dios, se desnuda ante él y se reconoce tal cual es; esto es, pecador. La existencia auténtica es la que es ante Dios. Y el verdadero concepto del hombre no es el que se logra por una conceptuación puramente racional y deshumanizada, sino el que coloca en el centro del hombre el drama del destino humano entramado en los misterios teológicos del pecado original y de la Redención. Estos problemas, que dan la verdadera medida del hombre, no deben ser desalojados de la consideración filosófica de la existencia humana. Al contrario, sin ellos quedaría ésta entenebrecida en su misteriosa e inefable intimidad.

La existencia del hombre no puede ser otra sino la existencia cristiana, porque por ella llega a alcanzar su dimensión verdadera al circundarse del misterio teológico. De otra suerte, la existencia quedaría ontológicamente degradada y perdería, por tanto, su autenticidad de ser. La existencia cristiana aglutina en sí misma las contradicciones y paradojas que, según Kierkegaard, le devuelven su situación verdadera y le confieren profundidad.

El hombre es una tensión entre lo finito y lo infinito, y en su diéresis el pecado rompe la armonía de la inmanencia de la conciencia y grita pidiendo algo que pueda venir en su remedio y que está más allá de la subjetividad individual.

La vida de la conciencia es una cinta calidoscópica y muy dinámica llena de paradojas, tensiones y contradicciones. El creyente está emplazado, no ante la idea, como pensaban los idealistas, ni ante el mundo físico de los positivistas, sino ante algo paradójico, ante un Ser Supremo que es un «Tú» frente al mi que soy yo. Ahora bien: para emplazarme debidamente ante este Tú, ante esta Persona Soberana, me debo descubrir desnudándome hasta las entrañas de mi ser, revelándome tal cual soy; es decir, reconociéndome pecador. El pecado nos desnuda hasta descubrir nuestro fondo íntimo y revelarnos nuestro verdadero ser.

«El Cristianismo—afirma Soren Kierkegaard—lleva en lo más profundo de su esencia la conciencia de pecado. Y es precisamente una prueba de que él

constituye la religión suprema la profundidad, elevación y significación con que hace que el hombre comprenda que él es un pecador» (1).

El reconocerme pecador ilumina mi ser, me lo descubre, me da la *medida* de él. «Mi medida es lo que yo soy ante Dios» (2).

En este vértice aparece ya un pensamiento que va a ser muy caro a todos *los existencialistas y que va a aparecer como preocupación temática constante* en las diversas corrientes de este tipo de pensamiento filosófico. El individuo se hace a sí mismo auténticamente por la elección de sí mismo. Y no se puede elegir sin reconocerse verdaderamente lo que es; esto es, culpable, sujeto de pecado. De ahí la necesidad del verdadero arrepentimiento para la verdadera elección y para el verdadero conocimiento de lo que el individuo es. Para Kierkegaard, el ser verdadero del hombre es el cristiano, porque éste es un ser que se reconoce culpable, que se desnuda ante Dios.

Esta cuestión, en realidad, coincide con la conocida doctrina del pensador danés acerca de los estadios de la vida. Aun cuando la vida humana pueda expresarse en tres estadios diferentes: el estético, el ético y el religioso, únicamente en este último se desvela su verdadero ser. El hombre tiene que superar los anteriores estadios: el estético y el ético, y alcanzar el religioso para llegar a encontrarse a sí mismo en lo que él auténticamente es. El arrepentimiento, por el cual se pasa del estadio ético al religioso, permite al hombre escogerse absolutamente a sí mismo, declararse culpable ante Dios. «Se arrepiente—dice él—retrospectivamente en sí mismo, en su familia, en la especie, hasta encontrarse a sí mismo ante Dios.» ¿Qué quiere decir esto? Que al arrepentirse, el hombre se descubre culpable, encuentra el pecado en el seno mismo de su ser, y entonces se vuelve hacia Dios por un arrepentimiento que a la vez es amor. El arrepentimiento de esta suerte deviene como la condición necesaria e incluso la forma suprema del amor. El yo se encuentra a sí mismo en el arrepentimiento, porque se arrepiente de sí. Al arrepentirse, llega al amor y escogerse a sí mismo su propio yo en su individualidad recibiéndolo de las manos del Dios eterno (3).

El arrepentimiento y la culpa cortan al yo en dos, y en ese corte se llega al *fondo del propio ser. En el pecado* se afirma el hombre como responsable de él y se niega también como culpable de él. Este sí y este no, esta paradoja abismal de la propia afirmación y negación, descubre al yo hasta su fondo, hasta aquella hendidura precisamente en que es y no es. Por tanto, el pecado descubre todo el ser del hombre porque, al reconocerse éste culpable, «se escoge a sí mismo de una manera absoluta».

«El pecado—dice Kierkegaard—es la expresión más fuerte de la autoafirmación de la existencia, es como se sabe un existente que se debe referir a una beatitud eterna» (4). En esta referencia el hombre tiene que descubrir lo que es y aquello a que se refiere; es decir, debe ver su ser en sí mismo, en su desnudez y, al propio tiempo, ante Dios.

Ahora bien: ¿qué es este pecado congénito con el hombre y que va inserto

(1) SOREN KIERKEGAARD: *Le Journal du Sèducteur.* Trad., Gateau; p. 198. París, 1929.
(2) SOREN KIERKEGAARD: *Traité du désespoir.* Trad., Gateau; p. 166. París, 1932.
(3) SOREN KIERKEGAARD: *Post-scriptum aux Miettes philosophiques,* p. 357. París, 1941.
(4) Ibidem.

en la constitución misma de su ser sino una reminiscencia del pecado original? Este pecado, según Kierkegaard, es tan radical y profundo en el hombre, que está situado más allá de los límites en que se establece la moral. Está ubicado más allá del estadio ético, es decir, en el estadio religioso, allí donde el hombre se escoge a sí mismo plenamente y ante Dios. El pecado, según Kierkegaard, *está en las raíces mismas constitutivas de la existencia humana*, pues no es algo circunstancial y accidental que adviene al hombre, ni algo que el hombre comete. Tiene un sentido más profundo. Viene de lejos al individuo por ser el pecado de la especie; éste se encuentra dentro del orden ontológico del pecado, llega a la existencia dentro de su cauce. Pero, al mismo tiempo, el pecado le hace enfrentarse al hombre solo ante Dios y le desnuda, reduciéndolo a su auténtica individualidad. El pecado plantea los problemas del bien y del mal, penetra en ellos porque tanto el bien como el mal son los problemas de una libertad concreta e individual que recoge toda su responsabilidad ante el absoluto (5). El yo se sitúa a sí mismo desde el momento en que se coloca frente a Dios reconociéndose pecador. El pecado descubre lo que hay de eterno en *nosotros* y *nos pone en relación con el* Ser *Eterno mediante el arrepentimiento.* La conciencia de pecado es la gran puerta que nos hace penetrar en lo religioso, donde el hombre cobra su entera y plena individualidad.

Ahora bien: siendo, según Kierkegaard, el estadio religioso el supremo de los estadios de la vida, la cima en que rematan las lucubraciones existencialistas del pensador danés, está claro que el pecado original ocupa el centro de a filosofía existencial de Kierkegaard. Es la filosofía del danés, con toda propiedad, una filosofía del pecado original. En Kierkegaard, el pecado no puede explicarse ni desde la psicología ni desde la metafísica, sino desde la religión. Pero ello acontece porque la religión misma descubre la dimensión metafísica profunda de la existencia. En los otros pensadores existencialistas veremos cómo bajo *nueva mitología* y *nueva nomenclatura* reaparece el problema del pecado, esta vez como una dimensión entitativa de la existencia.

El pecado original es tan esencial a la filosofía de Kierkegaard, que, en cierto modo, es lo que ilumina la existencia y la constituye, según el danés, en su razón de ser personal. El pecado hace penetrar en la esencia de lo religioso, ya que se halla unido con la conciencia de él ante Dios. Por el pecado y en el pecado, el individuo llega a su ser personal porque la persona, según Kierkegaard, sólo se constituye ante Dios, ya que el pecado le sitúa frente a El.

El hombre adquiere su medida ante Dios por el pecado, porque la medida del yo es lo que éste tiene ante sí (6). Y al adquirir su medida alcanza la conciencia de sí y su personalidad. Existir, en sentido auténtico, es estar ante Dios; pero, sobre todo, estar *como* se debe estar.

Se puede estar ante Dios o bien no queriendo ser el mismo que se es o bien queriendo serlo. Ahora bien: en el primer caso, si se renuncia a ser uno mismo, se renuncia a lo que hay de eterno en el hombre, y en el segundo caso, si uno se satisface de ser el mismo, entonces se contenta con lo puramente humano. En cualquiera de las dos situaciones, el hombre se ve abocado a la desesperación como estado de pecado (7). De esta suerte es como únicamente le es dado existir al hombre verdaderamente con la conciencia de pecado ante Dios.

---

(5) Piensa Kierkegaard que la ética no llega hasta los dominios del pecado.
(6) KIERKEGAARD: *Traité du désespoir*, pp. 165-171.
(7) Ibidem, p. 167.

El yo se constituye auténticamente por el pecado porque se reencuentra en él y se encuentra a sí mismo al cobrar conciencia de estar ante Dios; es decir, ante la conciencia del pecado.

El pecado da la medida del yo y así lo constituye, porque lo que le impone dicha *medida es lo que tiene ante sí.* Y al estar ante Dios no puede hacerlo sino bajo la conciencia del pecado, porque situarse ante El es reconocer que El es mi medida, mi ley moral y universal. Pero el hombre, al reconocerse a sí mismo ante Dios, al recortar su yo ante su presencia, advierte su raíz eterna, pero la rechaza, y la medida infinita que lo debe mensurar. «La conciencia de la falta—dice Kierkegaard—debe tomarse «como totalidad» y no en el sentido de un pecado accidental, sino del que abarca la existencia en su totalidad, y no sólo al hombre, sino a la Humanidad, ya que nacer significa contraer el pecado, hacerse pecador» (8).

El pecado nos trae el *pathos* existencial de la angustia (9), de la que viene trascendida y traspasada la existencia.

Tenemos aquí, en cierto modo, la concepción del pecado objetivado y perdido, que tanto se acusa en cierto género de literatura morbosa contemporánea, principalmente en la novelística.

Entonces peca y eleva su pecado hasta una especie de potencialidad infinita por la referencia que tiene al ser de Dios.

La conciencia del pecado ilumina la del yo porque le sitúa ante Dios, que es su medida, y también constituye al yo, el cual en tanto es en cuanto es ante Dios. El *pecado, pues, constituye al yo, le señala sus límites y su referencia* trascendental. Por el pecado, el hombre se relaciona consigo mismo y con Dios, y llega a su verdadero ser penetrando en el estadio religioso, que es aquel en que la personalidad se constituye auténticamente. El constituirse a sí mismo es llegar a ser sí mismo, autorrelacionarse y relacionarse con Dios, y ello no se logra sino por el pecado. El pecado, en Kierkegaard, es el fondo del ser humano porque lo es del hombre religioso.

Wahl, comentando en este punto el pensamiento kierkegaardiano, señala los caracteres que el pensador danés asigna al pecado como algo individual, positivo, trascendente y discontinuo (10). El tema del pecado se ha mitologizado aún más en los restantes existencialistas. Desde el campo teológico se ha abierto hueco en el terreno filosófico, cambiando, para ello, frecuentemente de función y de significación.

El pecado aparece así ceñido a la constitución del ser finito como su limitación o como su despersonalización. Adquiere, pues, nuevas matizaciones respecto de su significación teológica originaria, pero que no por ello y por la transposición verificada a un plano ontológico pierde enteramente la resonancia de su prístina originación.

Jaspers afirma que el objetivarse es una desviación de la existencia, el pecado de la conciencia, la cual está extravertida y no introvertida, como debería estarlo en sí misma. Al proyectarse fuera ya no gravita en sí ni vive tampoco en sí, mariposeando de objeto en objeto y dispersándose, y, con ello, perdiendo su concentración e intensidad interior. Es lo que Jaspers conoce con el nombre de divertimiento como incesante y continua disipación del ser en lo otro. De

---

(8) *Post-scriptum*, p. 395.
(9) *Post-scriptum*, *p.* ALB.
(10) JEAN WAHL: *Etude kierkegaardiennes*, p. 214.

esta suerte surge el olvido de la persona que ha vaciado su centro, despersonalizándose por causa de ello y dejando propiamente de ser. Podrá decirse de un individuo que se ha despersonalizado, que vive, pero que no es. Existir no es sinónimo, según esto, de vivir según aquella expresión tan cara a Gabriel Marcel: «Mi ser no es mi vida» (11).

Paradójicamente, también ve Jaspers el mal como el encerramiento en sí, el situarse en una postura clausa y endurecida.

Pero hay un concepto más radical del pecado o de la falta en el existencialismo que consiste en la constitución misma del ser. O sea que la falta no es algo que adviene al ser como un accidente, sino que es el ser mismo en cuanto se singulariza y, por ello mismo, se limita, pues esta singularización y limitación es pecado. Este es, como advertimos, el concepto kierkegaardiano del pecado. Esta limitación originaria sitúa al ser del hombre en las dos alternativas de una paradoja de la que no podrá emanciparse, pues si se expande en la objetividad corre el peligro de dispersarse por el divertimiento de que habla Jaspers, y si, por el contrario, se encierra en su objetividad, también se expone al riesgo de disiparse en su inmersión. La enajenación objetiva y la disipación subjetiva son los dos riesgos que, derivados de la limitación originaria de la existencia, la cercan y la contrabalancean, y nacen de su limitación y culpa originaria. Si la existencia se deja caer y se abandona en las mallas de la objetividad, y dejándose esclavizar y apresar por ella se hace culpable; si, por otra parte, se sumerge en la estrechez de la subjetividad, no llegará al ser. En ambos casos es culpable de la objetivación y despersonalización o de la inmersión en una subjetividad raquítica que no profundiza en el ser. Esta es la constitución limitada y pecaminosa que asalta al ser del hombre en su doble oscilación de salida de sí y de repliegue en sí. No obstante, se debe admitir este doble contrabalanceo del contraste en el que está anudada la existencia humana porque es el imposible sobre cuyo cruce de direcciones está trazada la existencia. Todas sus alternativas son limitadas, pero ha de servirse de ellas y de la tensión que provocan. En cualquier situación y en la diéresis misma de la alternativa, según Jaspers, la existencia es culpable.

La objetividad y el objetivarse de la existencia hace que se viva, pero no que se sea. Este pensamiento también lo vemos de algún modo en Marcel.

Jaspers confiere a la culpa un sentido profundo constitutivo. La falta es en él una situación límite, pero no una situación que se alcanza y adviene en el juego de las circunstancias, sino constitutiva de uno mismo. La falta no adviene, sino que es inevitable, y se determina en la relación de cada uno consigo mismo. Esta falta radical está allende las faltas que se cometen, y frente a ella no caben la cura y el remedio. Mientras las faltas, tal como las considera el sentido común, tienen una significación particular y en cierto modo remediable, de suerte que es posible su compensación de las mismas, el sentido originario de la falta abraza a la existencia en toda su generalidad. La culpabilidad en un sentido más genuino es radical e inevitable (12), y de ella nace la acción enferma y mutilada del hombre que explica sus sucesos desdichados y fallidos por sus remotos orígenes de que surge. La falta está en el fondo de la lucha que sostiene toda acción, prefijando, en cierto modo, el horizonte de su

---

(11) Gabriel Marcel: *Position et Approches au Mystère entologique.*
(12) Jaspers: *Philosophie,* vol. II, pp. 271 y sgts.

posible resultado. La falta y la culpa, como están en la raíz de nuestras decisiones, de nuestra acción, de nuestros motivos, resultan que los inficionan de uno u otro modo al punto que les señalan sus límites y quiebras. La falta radical y originaria se hace presente, sin saber cómo, en la acción, en sus efectos remotos y futuros que pueden ser causa de alguna desgracia y de algún mal. Ella señala límites a la comunicación y los sella con la exclusión y la limitación. «En el origen de mi ser—piensa Jaspers—está la culpa, constituyéndome y determinando mi limitación y mi libertad.» «El que yo sea tal—agrega Jaspers—es algo que yo alcanzo en la línea de la falta» (13). Es decir, que en Jaspers yo me constituyo cual soy en mi ser por la falta, porque ésta consiste en elegirme tal ser. Y como yo no puedo elegirme sino limitado, cuando yo asumo mi manera de ser es como si hubiera tomado sobre mí mismo la responsabilidad de ser lo que soy. Por lo cual, el ser responsable significa, en su definitiva y más profunda instancia, tomar sobre sí y arrogarse la falta y la culpa (14). Para ser un algo real debo asumir mi limitación y mi culpa, y en este cargar sobre mí la culpa para constituirme me hago y soy culpable. Al hacer mío mi origen y asumirlo, me hago culpable por la elección de lo que soy. Al reconocerme como dado a mí mismo como tal ser determinado, yo me acepto y me constituyo en mí mismo por la responsabilidad que recalza mi ser en mi aceptación y asunción libre. Yo me tomo a mí mismo mediante mi ser y lo sostengo en su toma originaria mediante la libertad y la responsabilidad. Y yo no puedo elegirme sino limitado en tanto que soy tal ser, y al reincorporar esta situación a mi libertad me constituyo culpable. Por tanto, yo soy lo que soy en tanto que culpable. Bien es cierto que mi surgimiento es originalmente antes de la libertad, pero ésta recalza y acepta la existencia así originada y se hace responsable y culpable de ella.

En Heidegger, el resabio kierkegaardiano del pecado aparece bajo la cobertura de una nueva simbolización sostenida sobre los dos pivotes de la idea: de la nada y de la finitud. La elección y la libertad surgen de la nada y se sostienen sobre ella, sintiendo por ello su originaria finitud. La finitud así recortada, por su emergencia sobre la nada, señala como un doble límite recortado sobre el contrapunto de la nada que le sirve de trasfondo. El flotar de la finitud en Heidegger se verifica sobre la nada antecedente y subsiguiente que le señala sus límites. Por ello, piensa Heidegger que nosotros estamos constitutivamente y sin cesar en un estado de falta y de culpa. El hecho de estar limitados es nuestra originaria y constitutiva culpa. La conexión de la idea de finitud y de culpa se articula también con la idea de existencia en el pensamiento que va de Kierkegaard a Heidegger, puesto que en la limitación originaria consiste la falta, y ella da la razón formal del existir en esta filosofía. El estar limitado es la manera del surgimiento de la existencia, por ser ésta una posición desde su límite. El concepto kierkegaardiano de la existencia como falta tiene, indudablemente, una acentuación religiosa inconfundible, que está resonando hacia la sugerencia y alusión del pecado original. Existir, en Kierkegaard, es una culpa, aun cuando paradójicamente represente el más alto sentido y el pecado a un mismo tiempo. Al existir, nos separamos del absoluto por el límite que se establece con la existencia, en lo cual consiste la falta. Falta y pecado que producen una tensión en el seno mismo de la existencia y que

(13) Jaspers: Ibidem, p. 33.
(14) Jaspers: Ibidem, p. 248.

a su vez le arroja con un aguijón incesante hacia el absoluto. Pero, al mismo tiempo, pretende Heidegger que siendo la nada previa al ser y su horizonte, la tiende a limitar y aniquilar.

Jankelewitch coloca un mal de alternativa del mismo modo que lo hacen otros muchos existencialistas, entre ellos Jaspers, y que nace también de lo hondo de la conciencia, cuyo dinamismo y desarrollo obedecen a una dialéctica de la alternativa. Esta, que es una lucha por un completarse, se siente siempre efectivamente incompleta y limitada, y ello de una forma originaria y constitutiva, en lo cual está el germen de su permanente insatisfacción. Por ello no podemos poseernos nunca y hay una desdicha esencial y constitutiva en nuestro ser, si bien luego da un giro spinoziano a su pensamiento para llegar a afirmar que el mal no es en sí, ya que propiamente no es ser, y se resuelve en el mundo de la apariencia.

En Chestov aparece el concepto del pecado original vinculado a la esencia misma de la filosofía, siguiendo en ello ciertas huellas que aparecen en el pensamiento kierkegaardiano. El conocimiento especulativo racional nace, según él, del pecado original, ligado a la soberbia demoníaca del hombre, que a partir de él quiso descubrir el mal por la ciencia. Por ello, el conocimiento filosófico tiene el carácter de una estimulante y malsana aventura para el hombre que le desvía, definitivamente y en última instancia, de su verdadero camino y le condena al abismo de la nada. Sólo la fe que al mismo tiempo le separa de este camino le puede dar una dimensión nueva y verdadera a su ser y encaminarle en la salvación. Frente al saber soberbio está el de la inocencia y de la verdad de la fe como don secreto que sólo se deja escuchar, pero esta vez con toda necesidad y certidumbre, por quien sinceramente le preste oídos de verdad. Y precisamente el saber racional que nace del pecado original no puede estar sostenido y alimentado sino por la pasión demoníaca. En general, todos los existencialistas rusos propenden a situar el pecado en el centro de sus lucubraciones, si bien le dan, frecuentemente, un carácter indeterminado y general, y el sentido de una falta perdida y objetivada difusamente en la conciencia colectiva. El comunismo ruso ha recogido soterrañamente entre los ingredientes de su mesianismo esta vaga tendencia del seudomisticismo eslavo.

Berdiaeff, que mezcla en sus escritos tantos elementos incoherentes y eclécticos, ha afirmado enérgicamente la incrustación del mal y del pecado original en el ser. El ha invertido los términos de la filosofía tradicional cuando afirma que no está el mal en el bien, y ha sostenido, por el contrario, que es el bien el que está en el mal (15).

Berdiaeff liga al pecado original nada menos que la posibilidad del surgimiento de la libertad, confiriéndole a ésta un valor cuasiteológico.

La libertad que había recibido el hombre por la creación, según él, estaba cerrada y permanecía en el trasfondo de la vida edénica, y se manifestó y abrió por el pecado como apertura a la ciencia del bien y del mal (16).

Desde ese momento el hombre rechaza la integralidad edénica, desea el sufrimiento y la tragedia de la vida, a fin de experimentar su destino hasta el límite (17).

Vemos, pues, que nada menos que el despliegue de la libertad y el des-

---

(15) NICOLÁS BERDIAEF: *De la destination de l'homme*, p. 54. París, 1935.
(16) Ibidem, p. 55.
(17) Ibidem.

arrollo de las actuales condiciones humanas hace depender Berdiaeff de la caída. Y de ahí surge también la conciencia con su desdoblamiento trágico.

El hombre comienza a evaluar el gusto del árbol del conocimiento y se sitúa más allá del bien y del mal. Y así, el conocimiento nace de la libertad de las sombras profundas de lo irracional (18).

Berdiaeff establece un cúmulo de afirmaciones gratuitas ancladas en el vértice mismo del concepto del pecado original. Esta cuestión fluctúa en él entre lo mítico, lo teológico, lo místico, lo metafísico y lo moral, en mezcolanza de factores heterogéneos.

El problema del pecado se manifiesta también, dentro de la atmósfera existencialista, bajo la mitología de la culpa objetiva, incluso en ambientes literarios influídos por ella. El carácter de este pecado consiste en el sentimiento de una culpabilidad indiferenciada e indeterminada que se difunde por la conciencia, muchas veces sin saber por qué. Es más: se cree que está en su fondo y que en cualquier ocasión aflora bajo circunstancias imprevistas. Lacroix ha tratado de analizar este sentimiento (19), si bien bajo su aspecto más bien difuso y literario.

Se recuerda a este respecto el pasaje del estudio de Bergson *Les deux sources,* en el que alude al pasaje de la fruta prohibida como una experiencia congénita de la Humanidad.

Con ello se hace ver que el estado difuso de culpabilidad arranca de la conciencia general del pecado original en ella.

Se ha subrayado que en la angustiosa literatura moderna hay no pocos rastros de la presencia de esta culpabilidad objetiva e indeterminada. La angustia como agobio interior se alía con la sensación del oprobio de la culpa de la persecución y del cerco. Y esto está fuera y dentro. El Existencialismo tiene una membrana muy permeable con el mundo circundante, con el ambiente de nuestra época, llena de angustia. La situación del mundo interior al hombre y la de su contorno exterior se compenetran, y, por esta razón, el problema mismo del pecado original se ha proyectado hacia el exterior como una culpa objetiva y perdida. La literatura moderna se ha inspirado, frecuentemente, en esta tónica de reflejo del pecado original. Entre ella y la filosofía existencial hay situaciones intercambiables influyéndose mutuamente. La conciencia del pecado original y de una culpabilidad indiferenciada e indeterminada se dibuja, dentro de la cultura actual, no sólo en el interior del hombre, sino también como culpa objetiva. Se trata de un sentimiento de culpabilidad difundido en la Humanidad y que ahora se agudiza con los sentimientos afines de cerco, de temor, de amenaza, de incertidumbre y de angustia. Se ha hecho ver que esta situación de culpabilidad indeterminada satura como una onda difusa la producción literaria de un Kaffka, provocada por una especie de culpa objetiva y perdida. Una sensación equívoca e ineluctable de angustia y vaga culpabilidad objetiva respira asimismo un libro característico de nuestra época, de Koestler: *El cero y el infinito.*

La idea de castigo y de persecución, que con tanta frecuencia aparece en la literatura de nuestra época, lleva como de la mano a la culpabilidad. Tal es la situación que refleja el libro de Grenier *Le rôle d'accusé;* es decir, una posición permanente y difusa de acusado que embarga, sin saber por qué y de

---

(18) Ibidem.
(19) J. Lacroix: *Les sentiments et la vie morale.* París, 1952.

una manera morbosa, a muchos seres en la actualidad. Este sentimiento difuso de culpabilidad está alimentado por el temor de la persecución y del agobio. Los mismos sentimientos aparecen en las obras de Camus, principalmente en *L'étranger*, donde la sensación imprecisa de agobio y de culpabilidad general y vaga se va destilando ininterrumpidamente. Del mismo modo acostumbra Kaffka, y ello transparece de una manera muy aguda en *El proceso* y *El castillo*, a apuntar incesantemente al sentimiento congénito de una culpa sin saber por qué y de un castigo que se cierne agobiadoramente como algo objetivo y perdido en la conciencia general de los hombres. En Koestler aparecen también estrechamente ligados el problema del castigo y el de la culpa, y, puesto que aquél aparece, se admite la posibilidad de ésta sin saber por qué, de tal suerte que en sus personajes no aparece clara la conciencia del acusado: de víctima o de culpable. Todo queda en una ambigüedad que nos hace pensar en una disertación morbosa de la conciencia torturada por la crisis moderna. El alma rusa está penetrada ancestralmente de esta ambigüedad y tortura de la falta objetiva, que se ha agudizado en el actual régimen.

Esta situación ha sido considerada por no pocos como el registro de una conciencia vaga del pecado original, como un sentimiento perdido y objetivo de culpabilidad.

Si repensamos ahora desde un punto de vista crítico lo expuesto, advertimos cómo una laicización progresiva de un pensamiento teológico y religioso ha dispersado y arruinado en ciertas zonas de la cultura moderna las esencias de éste. Al no querer el hombre moderno admitir un orden teológico y sobrenatural, no ha podido explicar el pecado original y ha inficionado con él y sus secuencias la propia vida racional, e incluso lo especulativamente más abstracto y depurado: la propia metafísica. Al no poder desplazar la existencia del pecado ni explicarlo adecuadamente, lo ha mitologizado con ingredientes seudomísticos e incoherentes y se ha visto impotente para conjurar una angustia nacida de él y que en el orden antropocéntrico no tiene remedio.

José Ignacio Alcorta.
Facultad de Filosofía.
Universidad de
BARCELONA

QUITO, CIUDAD DE ARTE

POR

EL MARQUES DE LOZOYA

Yo confieso que, a medida que voy pasando por el camino de la vida, voy sintiendo cada vez más la fatiga de los monumentos famosos y de las grandes tumbas; pero, en cambio, cada vez me complazco más en las viejas ciudades, penetradas de humanidad, donde cada piedra, cada vieja casa, me hablan de las vidas humanas, perdidas o abandonadas, que junto a ellas discurrieron, y las fuentes, en las plazas tranquilas, parecen contarme la historia de la ciudad.

Es para mí un placer supremo viajar de noche en una de estas ciudades y adivinar entre las sombras su misterio. Y luego, en las primeras horas de la mañana, cuando están abiertas todas las iglesias y la voz de la ciudad, que son las campanas, canta con tan dulces clamores, recorrer las calles, inundando el corazón con la alegría de los nuevos descubrimientos. He gozado muchas veces de este encanto en las viejas ciudades de Hispanoamérica, cuya historia evocaba en mis paseos solitarios.

Un día, un grupo de hombres blancos, abrumado por la fatiga de una marcha sobrehumana, llegaba a un lugar de la selva, de la puna o de la altiplanicie, que le parecía propicio, y allí decidía fundar una ciudad. Yo me imagino los primeros trabajos en la fundación, de acuerdo con las leyes de Indias: ley IV, tít. 16. Primeramente, la plaza de armas, y en ella el solar para la catedral. Luego, la cuadrícula de calles y de solares para los encomenderos. En el centro de la plaza, el rollo—un tronco de árbol—, símbolo de la justicia. La ciudad ya estaba allí. No era otra cosa que una cuadrícula trazada con cuerdas y unas cuantas chabolas; pero ya recibía los títulos de muy noble y muy leal y estaba regida por magníficos alcaldes, por reverendos obispos, como Segovia o como Toledo. La ciudad pasaba su Edad Media, como las ciudades europeas; los encomenderos, verdaderos señores feudales, la ensangrentaban con sus contiendas entre linajes; los frailes realizaban su gigantesca obra misional, como los benedictinos en la Europa de la Edad Media; surgieron los gremios de menestrales. Después, en años más tranquilos, se iba elevando la pompa en los palacios

y en conventos barrocos, verdaderos mundos de arte. La ciudad iba formando en sus colegios una aristocracia criolla, que había de ser el fermento de una nueva patria.

Sobre algunas de estas ciudades parece haberse encendido una bendición divina, que las hace propicias para convertirse en focos de espiritualidad, sensibles a las palpitaciones de la Historia. Son ciudades que, como se dice de algunas personas, tienen "ángel", que las hace propicias a los sueños de artistas y poetas. Y es curioso anotar que este ángel protector no vino a ellas con los soldados y los frailes españoles, sino que ya preparaban su vocación aun antes que hubiese en ellas iglesias y resonase su ambiente con el clamor de campanas católicas. Generalmente, las ciudades que tuvieron un gran arte en el período hispánico habían tenido ya un gran arte en la época precolombina. Tal sucede con México, con Guatemala, con Quito y con el Cuzco, centros de donde irradia todo el arte hispanoamericano. En cambio, hay ciudades a las cuales se llamaría "desangeladas", que ni antes ni después de España tuvieron gracia para las cosas del espíritu.

Pues bien: Quito es, sin duda, de las ciudades más favorecidas por esta influencia angélica. Por esto se advierte tal profusión de ángeles en los retablos de sus iglesias:.

"Coronados casi siempre con tiaras de plata—escribe Ernesto La Orden—, estos ángeles se retuercen sobre las cornisas de los retablos en chinescas posturas, soplan en grandes cornetas con mofletudos carrillos. Angeles, angelitos y angelotes, todo un gran mundo angélico y jovial..."

Comenzaron las buenas fortunas de la ciudad cuando el inca de Cuzco, Tupac Yupangui, decidió la conquista de Quito. Desde los orígenes míticos del Imperio, los incas habían dado a las expediciones guerreras un carácter misional. Sometían a los pueblos salvajes en plena Prehistoria, para obligarles a cambiar su idolatría grosera por el culto, más espiritual, del Sol y para adaptar sus costumbres a la magnífica ordenación incaica. Era el paso de la Prehistoria a lo que llamamos Edad Antigua, en pleno siglo XV.

Fué encargado en la larga guerra el heredero Huaynacápac, al cual el inca Garcilaso, en sus Comentarios reales, *alaba por su exquisita cortesanía con las mujeres, a las cuales jamás negó nada, como Luis XIV. Huaynacápac embelleció la ciudad, de la cual había desterrado los dioses monstruosos y los sacrificios humanos con templos y palacios. Después de su muerte quedó como señor de Quito su hijo bastardo, el bravo e inteligente Atahualpa. Muchos indios de Cuzco, diestros en labrar la piedra, sabios en esculpir la*

arcilla en vasijas maravillosas, hábiles en combinar los colores de sus finísimos tejidos de vicuña, se establecieron en la ciudad, creando en ella un ambiente propicio.

En el año de 1533, el capitán Sebastián de Belalcázar decidió la conquista del reino de Quito. Era uno de esos españoles a los cuales la miseria, la desesperación y la hidalguía llevaban a realizar hazañas sobrehumanas. Era hombre modesto y agradable; por su amor a la virtud, querido de todos, y tenía esa maravillosa intuición hispánica, que hace de él, de un pobre labrador casi analfabeto, un hombre capaz de fundar y gobernar ciudades. Vencedor de Rumiñahui, usurpador del trono de Atahualpa, Belalcázar entró en Quito a finales del año 1533. El 6 de diciembre de 1534, el cordobés fundaba, en maravillosa situación, la ciudad española de San Francisco de Quito.

Los antiguos hubiesen creído que las musas habían asistido a la fundación, pues el afán por las cosas de arte fué en ella más prematuro que ningún afán económico o militar. Con los conquistadores llegan los primeros franciscanos: los flamencos fray Jodoco Ricke y fray Pedro Gosseal "el Pintor". El primero, a lo que se dice, pariente de Carlos V, y el castellano fray Pedro de Rodeñas. Fray Jodoco fundó en el convento de San Francisco, que ocupaba el solar del palacio de Huaynacápac, una escuela análoga a la que fundara en México fray Pedro de Gante. La misión de este franciscano fué de inmensa eficacia aplicadora: "Enseñó—dice un documento de 1570—a arar con bueyes, a hacer yugos, arados y carretas...; enseñó a los indios todos los géneros de oficios, los que deprendieron muy bien, con los que se sirve a poca costa y barato toda aquella tierra, sin necesidad de oficiales españoles...; debe ser tenido por inventor de las buenas artes en aquellas provincias." El sucesor de fray Jodoco, fray Francisco de Morales, amplió la escuela y la convirtió en colegio de San Juan, nombre que más adelante se trocó por el de San Andrés, en homenaje al virrey marqués de Cañete, don Andrés Hurtado de Mendoza. El cronista franciscano Córdoba Salinas escribe que en partes enseñaban a los indios "no sólo la doctrina cristiana, sino también a leer y escribir, y los oficios necesarios a una república: albañiles, carpinteros, sastres, herreros, zapateros, pintores, cantores y tañedores y demás oficios en que han salido diestros, y ellos comunicaron a los naturales destos reynos". Los indios, muchos de ellos venidos del Perú, tenían gran disposición para las artes y prodigiosas facultades de imitación. Sin duda, ellos fueron los generadores de un monumento que hizo de Quito una de las capitales del arte hispanoamericano. La

Audiencia escribía en 1573 que en los arrabales de Quito vivían muchos indios anaconas del Perú, diestros en diversos oficios. En los documentos del convento de San Francisco aparece el nombre de un indio anacona: Jorge de la Cruz, que se había formado con artífices españoles en Lima, y a quien se dan unas tierras en pago de "esta iglesia y capilla mayor y coro". Trabajó con él su hijo Francisco Morocho.

He sostenido que América tiene su Edad Media, muy breve, restringida exclusivamente al siglo XVI, pero con idénticas características que la Edad Media europea. Los conquistadores, como Sebastián de Belalcázar o Diego de Almagro, van a América "cargados de Edad Media"; y no en vano, como ha demostrado Guillermo Lhoman, su lectura predilecta eran los libros de caballerías. Providencialmente, el año de 1492, en que se termina el ciclo de la Preconquista, se abren los caminos del Nuevo Mundo. La guerra contra los indios tiene las características de la Preconquista española, y hasta Santiago galopa en el cielo del Cuzco y de Otumba. La repartición de las tierras conquistadas plantea idénticos problemas en España y en América, y la institución de las Encomiendas es un nuevo feudalismo. Se fundan conventos de carácter misional, como las grandes abadías europeas medievales. En el orden del trabajo, la gran creación de la Edad Media son los gremios, que aseguran la perfección de la obra mediante el aprendizaje y la jerarquía gremial, y, con la exigencia del examen, elevan la dignidad del trabajo, como también al considerar como función estatal el trabajo, prohibiendo la cuenta de la obra mal hecha.

José Gabriel Navarro ha demostrado la existencia en Quito, todavía en el siglo XVIII, de una complicada organización gremial, semejante a la europea del siglo XIII. También, como en Europa, había una exagerada disminución de oficios, y se distinguían en los oficios de la madera, los escultores, los entalladores, los imagineros y los lateros o geométricos. En los libros del Cabildo de Quito consta la existencia de gremios de carpinteros, herreros, hiladores, lateros, pintores, encarnadores, escultores, doradores, entalladores, plateros, albañiles, ebanistas y bordadoras.

La organización es idéntica a la de España, y, como en Europa, junto al gremio está la Cofradía. Navarro encontró en el archivo del convento de San Francisco un estatuto de estas Cofradías, con los deberes, nombres y reliquias de los cofrades. Esta organización estuvo vigente, en realidad, todo el siglo XIX. José Gabriel Navarro nos ha dado un cuadro de los talleres de escultura que él alcanzó a ver en su infancia. Solían estar establecidos en algún viejo

palacio, pues requerían un enorme local, en el cual se movía un mundo de operarios: unos se ocupaban en destrozar la madera; otros, en labrar inmensos trozos con el formón y la gubia; otros, en estucar la escultura para luego pintarla, enlucirla, lustrarla y abrillantarla con una vejiga de carnero; otros, en fundir mascarillas de plomo. Como los gremios medievales de Europa, en Quito los operarios cantaban y rezaban, y si esto no se hacía, faltaba el ángel animador del trabajo y el taller "andaba pesado", se movía con dificultad y los dos eran torpes y sin gracia.

Poco a poco vamos conociendo nombres de pintores y escultores. Sucede en el siglo XVII un fenómeno parecido a lo que ocurría en el Renacimiento en Italia y en España. La condición del trabajador cambia; deja de ser un oficial anónimo, como hoy lo es un albañil, un carpintero, y su personalidad se destaca; no sólo su personalidad artística, sino también su personalidad humana, que goza de fama popular, y a la cual el pueblo aplica anécdotas que vienen rodando a través de los siglos. Llegan artistas españoles que traen las novedades del momento europeo, como los escultores Diego Rodríguez y Diego de Robles y el pintor Juan de Rivera. Llegan también escultores y cuadros europeos, sobre todo de Sevilla. Quito, como toda América, es una provincia de arte sevillano. En 1588, don Alonso Atahualpa encarga a Juan Bautista Vázquez una estatua de Santa Catalina. Es seguro que Juan Martínez Montañés envió otras a Quito, cuyo reflejo permanece en la escultura quiteña. Otro artista que influye enormemente en el arte quiteño es el extremeño Francisco de Zurbarán, que, sin duda, envió cuadros a Quito. Van surgiendo grandes artistas locales: el padre Carlos, del cual dice Navarro que ejercitó su arte de 1620 a 1680, cuyas buenas obras—el grupo de la vejación de San Pedro y el de San Juan Bautista—recuerdan la escultura sevillana; José Olmos, Pampite, con el cual comenzó la aureola legendaria de los artistas quiteños. Se cuenta que un Crucifijo suyo, llevado a Roma, fué devuelto a Quito por un inglés que creía haber adquirido una obra maestra de arte europeo. Se le atribuyen varios Cristos de noble serenidad. Bernardo Legarda, creador de un gracioso tipo de la Inmaculada Concepción; Manuel Chili, llamado Caspicara. En pintura hemos de mencionar a Miguel de Santiago, gran narrador de anécdotas, inspirado en grabados europeos en los claustros conventuales, famoso, como tantos artistas europeos, por su violento carácter, y su discípulo Nicolás Xavier de Goribar, seguidor de Zurbarán, cuyo brillante colorido contribuye a enriquecer las iglesias quiteñas.

De las bellas artes, es la escultura la que tiene en Quito una más

fuerte originalidad. Los escultores quiteños se enamoran de la escultura policroma española del siglo XVI, que daba a la madera el valor de una joya preciosa. José Gabriel Navarro nos ha descrito el sistema de los encarnadores quiteños. La escultura, ya ligada y pulimentada, se entregaba al encarnador, el cual la cubría de estuco; sobre esta capa se hundía la laminilla de oro, que después se cubría de colores brillantes; el encarnador, con un punzón, trazaba una serie de menudas rayas en el color, que dejaba transparentar el oro. La fabricación de los colores, puros como los del iris, era delicadísima, y estaba prevista por muchos recelos, en los cuales el tiempo no contaba. Luego se pulía la obra por frotación detenida. Y al final de este proceso antieconómico, en que, como en Oriente, el tiempo no contaba, la obra quedaba brillante y pulida, con la calidad de un esmalte precioso. En España, este proceso se interrumpe a causa de las teorías de Francisco Pacheco, que declamaba contra los que hacían estatuas "como plata pintada", y preconiza una policromía realista; pero en Quito se cambia y se enriquece con una influencia del Extremo Oriente, que ha hecho notar José Gabriel Navarro. Los documentos revelan una "manera chinesca", que consistía en cubrir el estuco con una lámina de plata, y, sobre ella, una ligerísima capa de color que enviaba reflejo metálico. Al mismo tiempo, las actividades reflejan influencias chinescas. Sin duda, esta influencia vino con los pequeños objetos: marfiles, porcelanas, que el navío de Acapulco traía de Filipinas y que se derramaba por el continente. De aquí que una escultura quiteña del siglo XVIII sea algo único en la Historia del Arte, en que se mezclan las formas de la estatuaria sevillana con la policromía castellana y el exotismo del Extremo Oriente. Al mismo tiempo, hay en Quito, al lado de la pintura erudita inspirada en cuadros y en grabados europeos, una pintura popular, ejecutada por indios, con las características de las pinturas europeas medievales. Es una pintura no realista, sino narrativa y decorativa, que emplea los colores simples y el oro.

El antecedente está en el cuadro de Andrés Sánchez Galque, que representa al cacique Arobe, de la isla de las Perlas, con sus hijos, y que fué ofrecido al rey Felipe III en 1599. Con la escultura policromada, como las tablas doradas, esta pintura contribuye a la magnificencia de las iglesias quiteñas.

Ya estamos, pues, preparados para dar un buen paseo en Quito, la ciudad única. Yo no puedo ser, en este caso, vuestro guía. He tenido el honor de pisar tierra ecuatoriana, pero no conozco Quito. Nuestros guías serán un erudito, José Gabriel Navarro, y un poeta, Ernesto La Orden. No podemos ir mejor acompañados.

Para Orden, Quito está a las puertas del cielo, a 2.800 metros de altura sobre el nivel del mar. Su clima es una perpetua primavera. Sus mañanas se parecen a las primeras mañanas del Génesis. La luz es intensísima. El cielo, azul, por el que vagan esas nubes que se representan en las galerías barrocas. Las noches, profundas y estrelladas. Es un valle estrecho, en la hoya del Guayllabamba, en la ladera del Pichincha, con sus dos bocas: el Rucu (viejo) y el Guagua (niño), y un cerco de montañas menores cierra el valle. Allí fundó Belalcázar, sobre las ruinas de la ciudad incaica, entre las colinas del Sol y de la Luna. El perfecto trazado se hizo casi en el sitio sobre calzadas ocultas. Las calles trepan por las faldas de las colinas, con desniveles enormes. En general, el caserío es antiguo. Casas de un solo piso, cubiertas de teja vieja y con inmensos aleros. Portadas bellísimas; algunas, como el Museo Jijón y la de Lasso de la Vega, con apuntes de recuerdo gótico; algunas, platerescas, como la casa de Santa Elena; otras, en las diversas fases del plateresco y del barroco. Algunas de estas casas conservan la portada incaica: rejas de hierro y balcones de madera, a veces con armaduras moriscas de celosías. Hay palacios, como el de Villacís, hoy único, con portada de chaflán. Los patios, deliciosos, recuerdan lo toledano, con sus arquerías sobre columnas y sus galerías de madera.

Todo este viejo caserío, con sus altibajos y sus cuestas, está interrumpido por la mole de la catedral y de los enormes monasterios, que con sus claustros ocupan varias manzanas. Delante de ellos hay pilares deliciosos, con pretiles y escalinatas macizos y fuertes; hay también infinidad de pequeños santuarios o recoletos y encantadores conventos de monjas, "palomares de Dios en el Pichincha". Hay la bella tradición de que Santa Teresa, la monja andariega, iba milagrosamente a Quito a agradecer a su hermano Lorenzo del dinero que enviaba para su convento de Avila. En él estaba Teresita, monja luego, que haría las delicias de la santa, invitándola de las Indias y del mar Santa Mariana de Quito.

No podemos ver despacio todas estas cosas. Es preciso detenerse solamente en algunas de ellas. En San Francisco, por ejemplo. Fué edificado sobre el palacio de Huaynacápac; se conoce que estaba concluído casi totalmente en 1581, según Toribio de Ortiguera. Al exterior, la fachada escurialense se asoma a uno de los más bellos pretiles del mundo, "obra del diablo". Es una iglesia de plano jesuítico, de una nave con cúpulas comunicadas; pero lo que más sorprende es el crucero de cuatro arcos apuntados, puntos que sostienen un riquísimo artesonado morisco, de una riqueza indescrip-

tible. Es un resto de la "breve Edad Media" de Quito. Un fenómeno interesante es esta permanencia del mudéjar en América del Sur. Se ha querido explicar por la presencia de moriscos. En el sur de España, todo era morisco entonces, y en 1635, Diego López de Arenas escribió su Carpintería de lo blanco. Pero una de las cosas más bellas de Quito es la composición maravillosa del mudéjar con el barroco, todo ello ripios de oro y colores desconocidos en Europa. Bajo la techumbre morisca de San Francisco se desborda una delirante decoración barroca. "La granítica frialdad de la fachada se trueca por dentro en un incendio de maderas, hierros, espejos, platas y oros." El altar mayor, en que se recuerdan influencias moriscas y chinescas en un delirio barroco, es magnífico. Talla indígena. Un tallado que nos recuerda a Montañés; cuadros de Miguel de Santiago y otros zurbaranescos; tallas de Diego de Robles; una profusión en barrocos y en mudéjar. El claustro, bellísimo, con sus arcos extraunados y con alfices y su delicioso jardín.

Las iglesias de Santo Domingo y San Agustín se proyectaron por Francisco Becerra, de Trujillo, hombre hidalgo y gran maestro, nieto de Hernán González. En 1581 estaba en Quito. Se conserva el primer crucero de la bóveda, gótico. El templo estaba acabado en 1623. La nave mayor se cubre con espléndida techumbre morisca, y lo mismo el crucero, sobre arcos apuntados, como San Francisco. En San Agustín, bóveda gótica. La calidad es también un templo gótico, embellecido de naves separadas por arcos apuntalados y alfarje morisco.

La síntesis de toda la magnificencia de Quito está en la Compañía, el más suntuoso templo de América y uno de los más espléndidos del mundo. La iglesia es comenzada poco después de 1605, y en 1689 quedó concluída. Pudo ser el arquitecto el hermano Martín de Aizquitarte, natural de Azpeitia. El crucero lo acabó, en 1634, el hermano Miguel Gil, de Madrigal. En 1689 era arquitecto el hermano Francisco Ayerdi. Es plano jesuítico; pero el interés estriba en la decoración, de estuco y talla dorada.

Una lucerna de oro, perfilada en armil, se destaca sobre el fondo rojo. A veces parece escritura; a veces se advierte un acento indígena, que el barroquismo admite a finales del siglo XVII. El XVIII complementa esta decoración con los maravillosos altares dorados, celosías, púlpitos, confesonarios. En las pilastras de la nave central, los dieciséis profetas de Gorchan, con sus adornos milianochescos y sus brillantes colores. Las cúpulas, tallas con los históricos de Sansón y del casto José, muchos con medallones. La fachada, del barroco heroico, de oro.

Imposible es detallar tantos retablos, tantos claustros, tanta riqueza esparcida por los conventos y en cúpulas de Quito. Vamos a hacer sobre ellos algunas consideraciones principales. Quito es una ciudad española, que conserva las esencias españolas mejor que las de España. Hasta finales del siglo XIX, una en el aislamiento. He leído el viaje de un diplomático español de Quayaquil a Quito, en 1860, y es una novela de aventuras, con gracias de un país inmenso y también de la montaña. Lo que en España intentaron las mentes revolucionarias y las corrientes extranjeras destruir, en Quito se conserva intacto.

Y es preciso hacer, ante estas maravillas, el elogio de sus autores: del español y del indio. La obra de España sólo se puede comparar a las obras de Roma: es un esfuerzo misional gigantesco para verificar el mundo en un patrón de cultura. El gran acierto de España es que no hizo colonias, sino provincias. Tan español era un vecino de Quito como uno de Toledo. Vertió todo cuanto tenía. Por eso se da el caso único de que las provincias igualan o superan a la metrópoli.

Pero es preciso hacer el elogio del indio. Ellos lo hicieron todo, callados y humildes como los obreros medievales; trabajando sólo por la gracia de Dios, dotados de una sensibilidad exquisita, llegaron a hacer milagros, que sólo son posibles con el fervor de las almas santas y sencillas.

Marqués de Lozoya.
General Oraa, 9.
MADRID.

ORTEGA MUÑOZ: UNA PINTURA SILENCIOSA

POR

LUIS FELIPE VIVANCO

La primera vez que visité el Monasterio de Guadalupe, hace ya muchos años, me asomé, recién llegado y a media mañana, a uno de los balcones de la hospedería de los frailes.

A mis pies estaba la plaza del pueblo, casi desierta, con el agua sonora cayendo en cuatro caños gruesos dentro del pilón redondo de piedra, con algunas mujeres cosiendo en sillas bajas a la sombra de los soportales, y con alguna moza o casada que se llegaba a la fuente a llenar su cántaro de cobre.

Y enfrente de mí, a la altura misma de mis ojos, estaba el tejado de un caserón o palacio deshabitado y medio en ruinas, que había albergado en sus días la Hospedería de Nobles. Por el faldón soleado de este tejado se paseaban runruneando insolentemente varios palomos grises.

Había más tejados, escalonados hacia el horizonte del Sur, y por encima de ellos, un trozo, ligero y casi flotante en la luz de la mañana, de Extremadura. Era la primera vez que me enfrentaba con ella, la primera vez que me ponía a mirarla así, y, sobre todo, a adivinarla.

También veía, de refilón, la gran fachada de la iglesia, pintoresca y mezclada de estilos, y por encima de sus pináculos más altos, las siluetas de las montañas subiendo mansamente, descansadamente, hacia la cumbre rocosa y desnuda de las Villuercas (que no se veía ya, tapada por la mole de la iglesia).

Y había, lo mismo en los campos del horizonte que en las arboledas más cercanas, lo mismo en las calles y plazas del pueblo que en los recintos interiores, aún desconocidos para mí, del Monasterio, un gran silencio total, pero formado por muchos silencios juntos.

Primero desde aquel balcón, y después a lo largo de mis paseos solitarios, empecé a darme cuenta de lo distinto que era, en cuanto a calidad, y a intensidad, y a significación espiritual, cada uno de aquellos silencios.

Había, por ejemplo, el silencio de los olivos, pero también el silencio, mucho más pequeño y más hondo, de debajo de la copa de un olivo.

Había el silencio de la huerta, con el agua de la cacera y los graznidos de una urraca. Había el silencio de una calleja por la que acababa de pasar un rebaño, dejándola palpitante de polvo dorado. Y el silencio, ya en sombra y con frío mineral, de una de las calles estrechas del pueblo, con los salientes de los pisos altos y de los aleros estrechándola aún más.

Una calle tenía su silencio con golpes de herrería y llanto de niño. Otra, su silencio con pelea de perros o copla de mujer saliendo por una ventana abierta.

No es igual el silencio de todos los árboles—¡qué va a ser igual!—, pero tampoco es igual el silencio de todos los muros, ni el de todos los pavimentos. El silencio de un muro con cal es distinto que el de un muro de ladrillo al descubierto o que el de un muro de grandes sillares de granito gris.

En este sentido puede decirse que el silencio de Guadalupe es todavía un silencio jerónimo y de bandería, en su mampostería y en sus muros de ladrillo, mientras el de El Escorial es ya un silencio filipense de sillares de granito.

Dentro del desordenado monasterio—desordenado arquitectónicamente—existían también muchos silencios diferentes.

En el aire azul estaba el silencio de la torre con cigüeña. Con el crotorar escandaloso del pico de la cigüeña, pero también con los chillidos agudos, y tan raudos como sus vuelos, de los cernícalos.

Y cuando se entraba en el gran claustro mudéjar de arcos apuntados, en seguida tropezaba uno con el silencio de sus largas galerías en sombra, pavimentadas con laudas sepulcrales de los antiguos priores. Pero también estaba el silencio vegetal y hasta lujurioso del jardín del centro, con todos sus arbustos estallando de flores y de perfumes alrededor del gracioso y complicado templete. En este silencio del jardín aparecía, de pronto, un viejo jardinero podando un rosal, o una lagartija corriendo sobre un parapeto de ladrillo.

Y había otros silencios relacionados con el claustro: por ejemplo, el de la nube blanca que pasaba por el cielo o el de los desnudos contrafuertes laterales de la nave alta de la iglesia.

A las pocas horas de estar en Guadalupe se descubría otro patio mucho más íntimo y apartado, con arcos de medio punto, que por su tamaño familiar no merecía ya el nombre de claustro. Este patio tenía un silencio con macetas bajas alrededor de un pequeño surtidor, y con rejas en los muros. Se trataba de un silencio casi cordobés o sevillano o, por lo menos, cacereño.

Había también otro claustro, restaurado, todo él de piedra, frío e inhospitalario, pero que era precisamente el claustro de la Hospedería. El silencio de este claustro era como un silencio hueco, y un poco húmedo, de aljibe. Y, efectivamente, bajo su pavimento de grandes losas estaban los vastos y profundos aljibes, alimentados no sólo por el agua de lluvia, sino por las de la sierra. Pero en aquel momento no se utilizaban.

Al silencio de este patio pertenecía el perro lobo, guardián del convento, encerrado durante el día en una habitación de la planta baja, y que aullaba lastimeramente como un auténtico lobo cada vez que daba la hora el reloj de la torre.

Por una ventana a Poniente, que se abría en una de las galerías altas del claustro de la Hospedería, podía asomarse uno al silencio de algunos tejados, y de los frutales de la huerta de los frailes, y de las laderas boscosas o desnudas de los montes.

Había un silencio de ladera baja, con quejigos y castaños, acebuches y robles, avellanos y madroños, en matorral espeso, casi impenetrable. Un silencio con jabalíes y corzos, y todos los animales que sabía ya que vivían en esas laderas. Pero había otro de laderas más altas y despejadas sobre la mancha oscura del bosque, cubiertas solamente de piornos y botones de oro. Y todavía otro silencio más alto de cumbres rocosas con las superficies lisas o quebradas de líquenes amarillos, y sus grandes grietas y despeñaderos.

Pero, como es natural, desde aquella ventana, aunque uno se asomase a contemplarlos, no podía vivir por dentro de ninguno de esos silencios. (Y esto es lo verdaderamente importante: vivir las cosas por dentro.)

Uno de los silencios del monasterio más impresionantes e imponentes era el del interior de la nave alta de la iglesia. Desde luego, era imponente al principio, pero luego, en aquella penumbra al acecho, se iba convirtiendo poco

a poco en un silencio íntimo y acogedor, hasta que empezaba a sentirse uno muy cerca de los ojos de la Virgen.

Distinto que el de la nave era el silencio del retablo mayor, con varios órdenes de arquitectura y con figuras de santos. Y también era distinto el silencio del coro alto y, sobre todo, el del órgano callado, con sus tubos o pulmones de acero vacíos de aire y de armonía. Cuando el órgano sonaba a todo sonar, con música de Victoria o de Bach, o incluso de Wagner, era cuando se revelaba plenamente la fuerza de aquel silencio, aparentemente pasivo, de la gran nave. Porque aprovechaba todas las pausas y todas las rendijas de la trompetería para volver a instalarse a sus anchas, yo creo que mucho más poderoso y activo que antes.

También recuerdo el silencio de la celda de uno de aquellos religiosos franciscanos, que me recibió con la mesa cubierta de papeles y de libros modernos de psicología. Luego resultó que había estudiado en Viena y en Friburgo, y que conocía personalmente a Heidegger y al cardenal Mercier.

Todos estos silencios, de dentro y de fuera del monasterio, de más cerca y de más lejos, variaban y se matizaban delicadamente en las distintas horas del día y de la noche.

Había silencios de mañana, de plenitud de mañana, y silencios de mediodía con los humos de todos los hogares. Había silencios de media tarde, y de puesta de sol, y de crepúsculo. Y, a lo largo de un mismo crepúsculo, varios momentos inestables de silencio desde el lugar del campo en el que uno estuviera. Y luego, los silencios de la noche.

A pesar de que el silencio o los silencios eran tan aislados e inagotables durante las horas del día, no dejaban de ahondarse todavía más durante las de la noche.

Una huerta, por ejemplo, en la mañana parece como si no tuviera más silencio que el suyo propio; pero en la noche parece que tiene, además, todo el silencio del pueblo y todo el silencio del horizonte.

Yo creo que esto se debe a la intervención activa del silencio de las estrellas.

Pero había todavía en Guadalupe otro silencio especial que he dejado para lo último, porque es el que quiero que me sirva de introducción a lo que voy a escribir después sobre la pintura de Ortega Muñoz. Me refiero al silencio de la Sacristía.

Este silencio yo no sé muy bien si era uno sólo o también varios juntos. Porque el silencio material de aquel recinto abovedado yo creo que había desaparecido por completo y le había dejado su sitio al silencio de los Zurbaranes.

Ocho son los cuadros de Zurbarán que hay en aquella Sacristía. Cinco de ellos, frente a la luz que entra por las ventanas altas, y los otros tres, de espaldas a ellas. Pero en la capilla que se abre en su cabecera hay otros dos: el llamado por antonomasia La perla de Zurbarán, *que representa a San Jerónimo subiendo al cielo, y el de los ángeles azotando al propio San Jerónimo.*

Yo no voy a hablar ahora de estos cuadros. Sólo quisiera recordar también, un poco, su silencio. Porque, contemplándolos entonces por vez primera, me di cuenta de que, además del silencio de sus asuntos, estaba el silencio de la pintura misma, es decir, de las formas coloreadas con que el pintor nos presentaba ante los ojos esos asuntos.

La misa del padre Cabañuelas, el retrato del padre Gonzalo de Illescas sentado en su sillón, la mano de Jesucristo posada sobre la cabeza del padre Salmerón, todas eran escenas de vida monacal, recoleta y silenciosa. Pero eran también silenciosas de veras la intervención y la presencia de aquellos colores: el sentido mismo del color y, por tanto, el concepto de la pintura desde el que habían sido pintados, en plena época barroca, aquellos cuadros. (Claro es que yo no creo demasiado en las épocas.)

Rodeado por tantos silencios de azul de cielo, y de verdes y ocres y amarillos y azules de la tierra, por tantos silencios vegetales y minerales, el silencio de los Zurbaranes se revelaba en seguida como de otra naturaleza distinta, más sutil y misteriosa. Era un silencio de más allá de la frontera en la que terminaban los demás silencios.

Nada más lejos de mi ánimo que comparar la pintura de Ortega Muñoz con la de Zurbarán. Pero empezaba diciendo que, con ocasión de mi primera visita a Guadalupe, desde un balcón de la hospedería de los frailes, he visto por primera vez, ligero y flotante en la luz de la mañana, un trozo de tierra extremeña. Y ahora, dejando aparte a Zurbarán—como límite ideal de nuestras aspiraciones hacia una realidad trascendente—, y antes de poner punto final a estas palabras de introducción, me pregunto: ¿Por qué razón o pasión la pintura de un pintor extremeño de hoy pertenece a ese trozo lejano—en la distancia y en el tiempo—de la tierra de Extremadura? ¿Y en qué es en lo que se convierte esa tierra cuando, en vez de ser nada más que una vaga y dilatada superficie verdiamarilla, empieza a ondularse y a resquebrajarse, y empiezan a brotar sobre ella sus árboles y sus rocas, sus norias y sus caminos, sus hombres y sus mujeres y sus niños?

* * *

Porque Ortega Muñoz—sus cuadros, ofrecidos como conjunto en su última exposición, dan testimonio de ello—no es sólo un pintor nacido en Extremadura, sino un pintor, a un tiempo realista y esencial, próximo y distanciado, del campo extremeño, en sus tierras y en sus gentes. Se puede nacer en Extremadura y ser pintor, y no pintar el campo extremeño. Y esto por motivos justificados, lo mismo de orden estético que de orden psicológico. Porque al pintar ese campo se corre el peligro de caer en la deformación regionalista, en una interpretación de Extremadura más o menos anecdótica, folklórica, de pandereta. Sin embargo, lo folklórico, en el sentido de popular, no es lo más superficial y convencional de una región, sino al contrario: lo más hondo y auténtico, su raíz intrahistórica—empleando el término de Unamuno—, lo que persiste precisamente como principio o calidad suya más allá de todas las deformaciones sentimentales y regionalistas.

Por eso es tan difícil el llegar hasta ello. Es cuestión de talento. Porque es cuestión de forma. Queriendo, he empleado ya dos veces la palabra "deformación", porque el llegar hasta la verdad de algo o de alguien es siempre cuestión de forma. Y, además, no hay término medio, como quisiera el costumbrista: o se forma, o se deforma. Todo costumbrismo, desde el punto de vista de la realidad más honda, es también una deformación. Por eso suele tener tanto de burla (voluntaria o involuntaria). Lo que pasa es que, a través de la burla, podemos entrever ciertos aspectos de la verdad que en la integridad y en la seriedad de la forma permanecían invisibles y como inexisten-

tes. También sus deformaciones sirven para revelarnos una realidad, y en este sentido siempre se han dado la mano, en el terreno de la estética, costumbrismo y caricatura. Hoy día solemos considerar a toda nuestra literatura y a todo nuestro arte costumbristas de fines del siglo pasado como una literatura y un arte involuntariamente caricaturescos. Sus autores, que no han sabido o no han podido darle una forma espiritual suficiente a la realidad, lo que han hecho ha sido deformarla, pero sin voluntad expresa de deformación y, por tanto, sin intención de auténtica caricatura.

Y es que sobre una misma deformación pueden levantarse los andamiajes de dos miradas, es decir, de dos intenciones y de dos visiones no sólo diferentes, sino de signo contrario: la mirada costumbrista, que considera la deformación como un fin en sí misma, y por eso la convierte en una forma falsa, y la mirada humorista o desdoblada, que la considera como un medio para entrar en contacto con un nuevo aspecto de la realidad. La primera se queda en lo subjetivo por defecto, mientras la segunda llega a lo subjetivo por un exceso de reflexión sobre sus propias posibilidades.

Pero, como decía antes, no hay término medio: la realidad, al entrar uno en contacto con ella—y vivir no es, necesariamente, entrar en contacto con ella—, o se forma o se deforma. Querer comunicarnos con una realidad, respetándola en su anterioridad a todo posible contacto con nosotros, es decir, sin formarla o deformarla, es como querer recorrer un camino sin andarlo de alguna manera: a pie, a caballo o en coche. La forma no es más que la exigencia misma del espíritu frente a toda posible realidad, su necesidad de crear lo que esta realidad está pidiendo ser para siempre. Por eso, en el caso del artista creador, no se trata sólo de forma objetiva, sino también de estar en forma uno mismo, de poder llegar a ponerse de acuerdo con el sentido permanente y elemental de una realidad combatida por toda la serie de tópicos y de lugares comunes que se han ido amontonando sobre ella hasta hacerla desaparecer casi por completo. El artista verdadero tiene que descubrir lo que ya existía desde siempre, pero estaba oculto, y tal vez olvidado, bajo las apariencias superficiales que hacen posible una vida colectiva convertida en rutina social. Por tanto, siempre tiene que ser, al menos en su arranque, una pura fuerza individual en contra de lo social establecido. Porque la tendencia general humana consiste, no tanto en sustituir las realidades por las convenciones cuanto en llegar a aceptar las convenciones como la única realidad posible. Siempre ha de haber convenciones de carácter social entre los hombres, pero lo importante, desde el punto de vista de la cultura, es que conserven su carácter convencional, sin arrogarse la pretensión de ser ellas las realidades últimas. Por su parte, el artista, desde su vocación y su mirada, desde su necesidad de crear, no tiene más remedio que ser un exagerado en el otro sentido, en el de romper las convenciones y sustituirlas por realidades de esas a las que cuesta tanto trabajo llegar. Y exagera, desde luego, en contra de lo social, pero a favor de lo humano.

¡Qué difícil hacer desaparecer del mapa, no sólo geográfico, sino espiritual de España, una realidad tan amplia, tan unánime y resistente, tan universal de horizontes, como la de Extremadura! ¡Qué imposible tratar de empequeñecerla y dejarla reducida al tamaño de estampa pistoresca o de dialecto diferencial! Porque se trata de una tierra, generosa y abierta, opuesta a toda limitación de este tipo. No es pintoresca Extremadura, y por eso su belleza puede ser trágica o lírica de veras, y por eso permanece tan anónima aún,

en sus pueblos y en sus paisajes, y tan intacta, por así decirlo, ante la mirada. Y, sin embargo, con el pretexto de lo regional y de lo folklórico, ha habido un momento, a principios de este siglo, en que poetas y pintores—no es preciso citar nombres—se han empeñado en que aceptáramos una imagen convencional, y deformada, y disminuída, de esa vasta, ininterrumpida emoción de tierra hermosa de España que se llama Extremadura.

Yo creo que hubiera estado justificadísimo el que un pintor nacido en Extremadura a principios de este siglo le hubiera vuelto la espalda para siempre al campo extremeño. En el caso de Ortega Muñoz y de su pintura no ha sucedido así, afortunadamente. En vez de volverle la espalda a ese campo, lo que ha hecho ha sido volver a él, para arraigar en él como pintor, de una manera definitiva. ¿Qué es lo que nos hace alejarnos de una realidad entrañablemente ligada a nuestro destino, y qué es lo que nos hace volver a ella? No sabemos nada de nada. Pero sigue habiendo estrellas en el cielo que presiden y justifican el desorden de nuestras andanzas. ¿Llamaremos perdidos a los pasos que nos alejaban de todo lo más nuestro? Pero ¿no son esos mismos pasos, aparentemente perdidos, los que nos han hecho volver? Porque lo que sí sabemos un poco es que el campo nos estaba esperando, que estaban esperando nuestra vuelta las tapias, los caminos y los troncos de los castaños, y que resulta que, antes de la cita con nuestra muerte, teníamos otra cita no menos importante, no menos verdadera, con todas estas cosas.

Tal vez Ortega Muñoz hubiera llegado a ser un gran pintor sin necesidad de pintar ese campo. Al menos, de una manera explícita. Llevándolo dentro, eso sí, como un trozo insustituíble de niñez y de primera juventud, pero sin necesidad de pintarlo. Pintando otras cosas más intelectuales y europeas, más ambiciosas incluso, y dejando adivinar un eco de su origen y de su raigambre nada más que a través de las más inconfundibles vibraciones de su temperamento. Pero, en cambio, ese campo ¿cómo hubiera podido llegar a ser lo que es para nosotros hoy día sin la revelación de sus pinceles? Por otra parte, la madurez de visión de que han brotado estos lienzos suyos nos confirma que no se trata de un azar, ni mucho menos de un capricho, sino de una revelación necesaria.

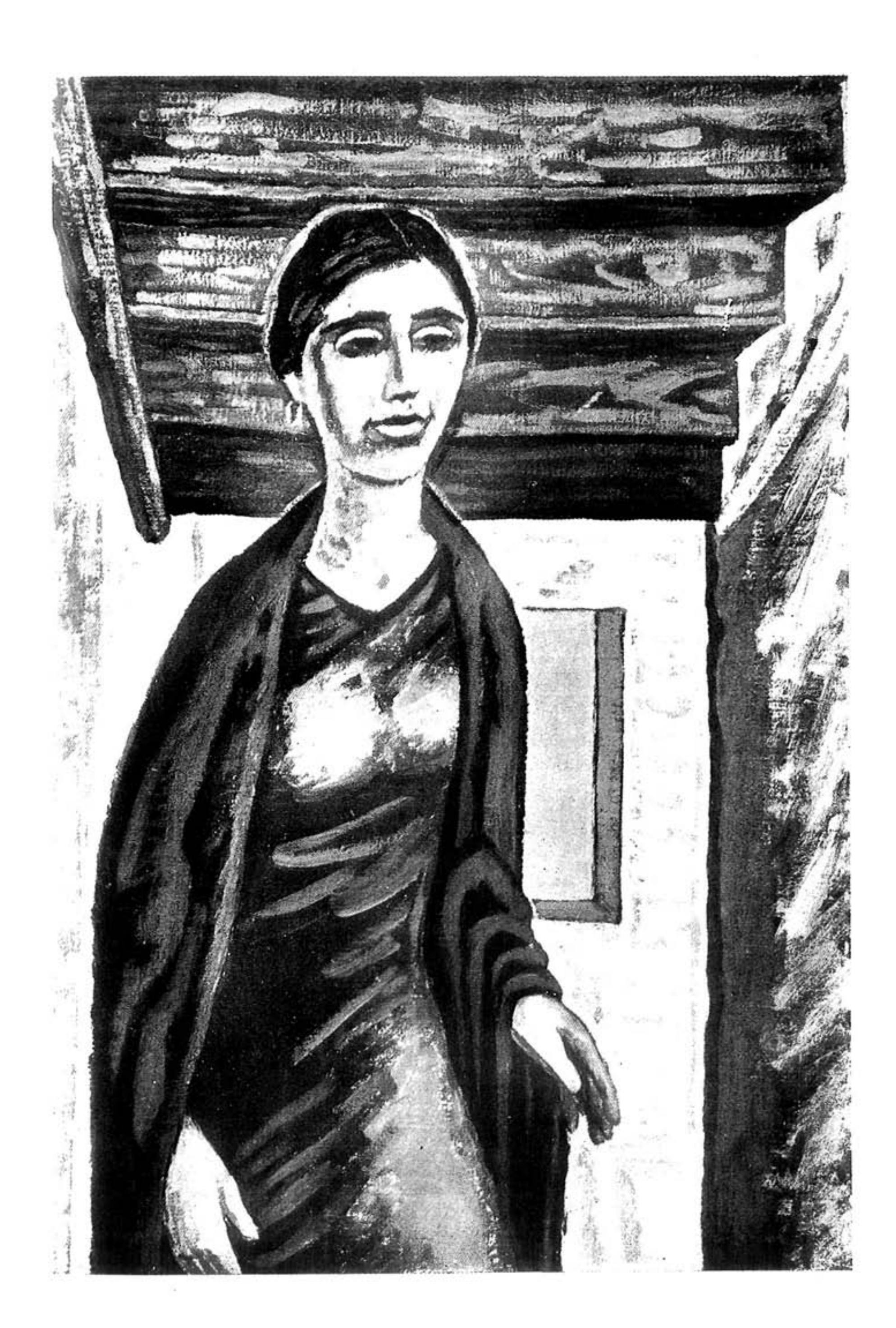
Se trata, como tantas otras veces, de un adolescente, un niño casi, que abandona, seguramente con alegría, su tierra natal, para venir a instalarse en Madrid; y que, una vez en Madrid, abandona el estudio cuantitativo de una carrera o profesión para dedicarse al aprendizaje puramente cualitativo de su oficio de pintor, y que más adelante abandona también a Madrid y España para viajar por el extranjero, enterándose de todo, entregado al vaivén de sus inclinaciones juveniles hacia una y otra tendencia artística—aunque prefiriendo, desde ahora ya, las más radicalmente plásticas y constructivas—, y prodigando un día tras otro sus admiraciones desmedidas por este o por aquel innovador o inventor de nuevas formas, pero sin saber, en definitiva, dónde descansar la mirada. Y es que también él necesita encontrar una forma y un acento propios. No precisamente originales, pero sí convencidos, por así decirlo, fatales. Y al cabo de tantos años y experiencias vuelve, en el umbral de la madurez, a su patria y a su tierra, y entonces su misma exigencia de forma pictórica es la que le obliga a descubrir una realidad que, sin la circunstancia temporal de su vuelta, tal vez no hubiera descubierto nunca.

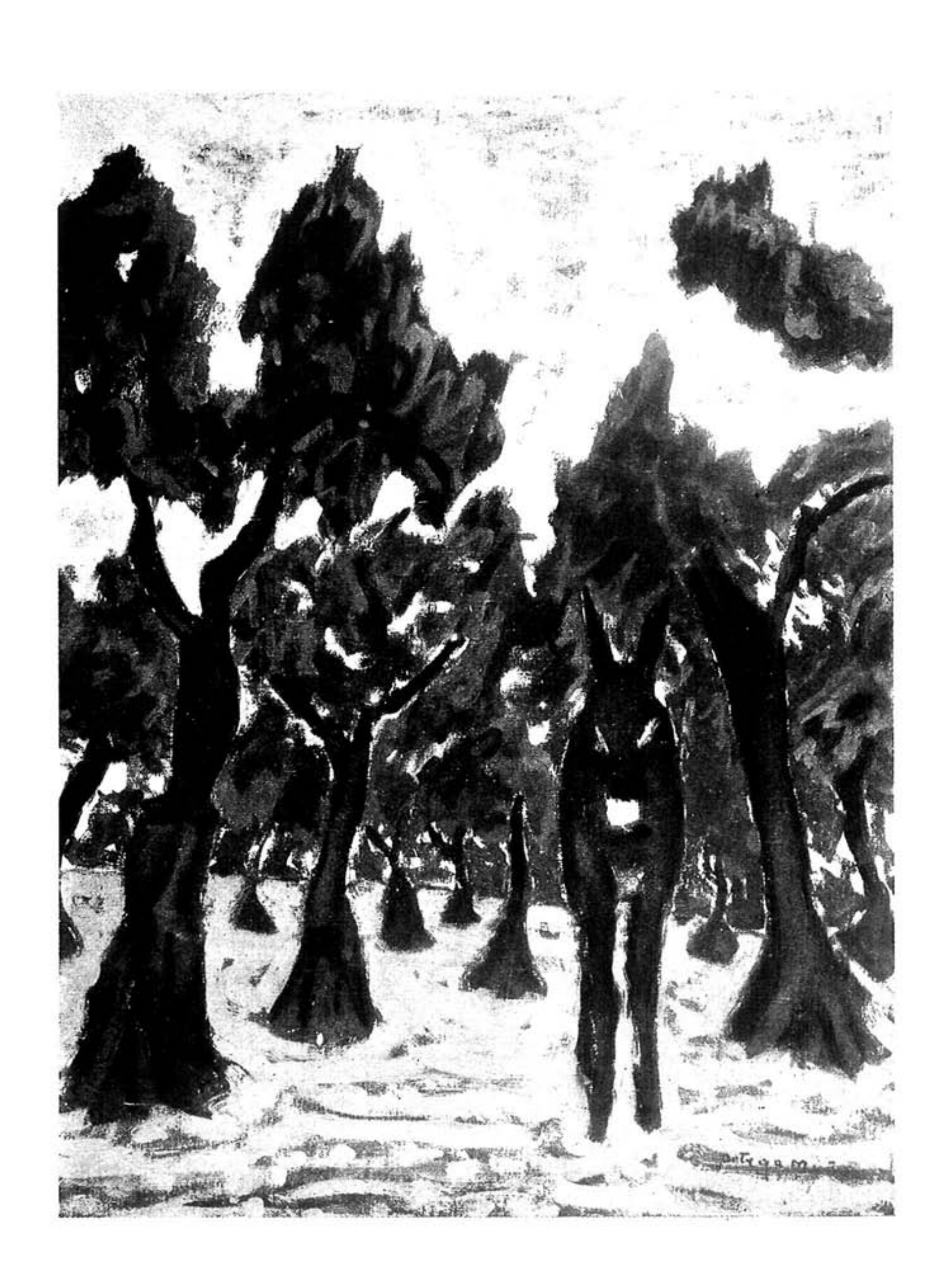
El pintor es un hombre que ha vuelto. ¿En qué consiste su descubrimiento de la realidad, o en qué consiste su manera peculiar de apoderarse de las

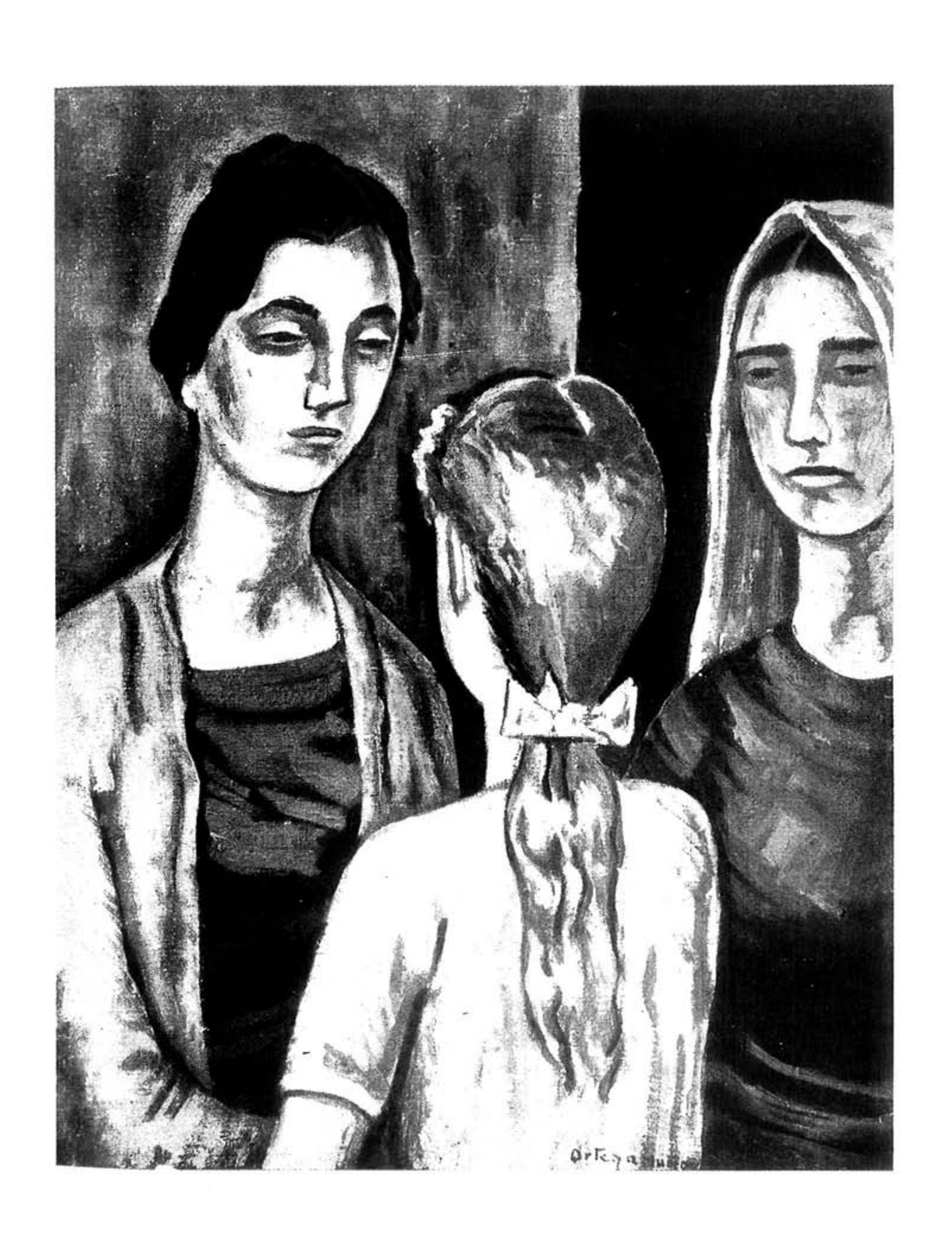
cosas para incorporarlas al mundo de la pintura? En mi libro sobre la primera Bienal, y hablando precisamente de Ortega Muñoz, decía: "En sus tonalidades apagadas y cálidas queda como un rescoldo de esa máxima distinción espiritual que consiste en seguir confiando en las realidades más gastadas de este mundo." Y, efectivamente, no cabe duda que se trata de este mundo, y no cabe duda que se trata de sus realidades más gastadas y hasta prosaicas. ¿Qué realidad más gastada que uno de estos rostros de campesinos, o uno de estos caminos ahondado entre tapias, o las piedras irregulares de esa misma tapia? Hace mucho tiempo que se ha inventado la poesía de lo prosaico. Hace menos tiempo que se ha enunciado su teoría estética: las cosas en sí mismas son prosaicas siempre, pero incorporadas a una forma espiritual no lo son nunca. También son prosaicos los sentimientos—¿hay algo más prosaico que un poeta típicamente romántico?—, y también dejan de ser prosaicos incorporados a una forma. Esto quiere decir que el poeta romántico se salva de la vulgaridad de sus sentimientos, no por ser romántico, sino por ser poeta. Y que el pintor, realista o idealista, concreto o abstracto, se salva también de la vulgaridad de sus representaciones por ser pintor. Hoy día podemos hablar de la vulgaridad refinada de los prerrafaelistas ingleses, pero también de la vulgaridad sociológica de los modernos mejicanos. Y en unos y en otros—aunque más en estos últimos que en los primeros—hay momentos liberadores de auténtica pintura, es decir, de auténtica imaginación formal de pintor.

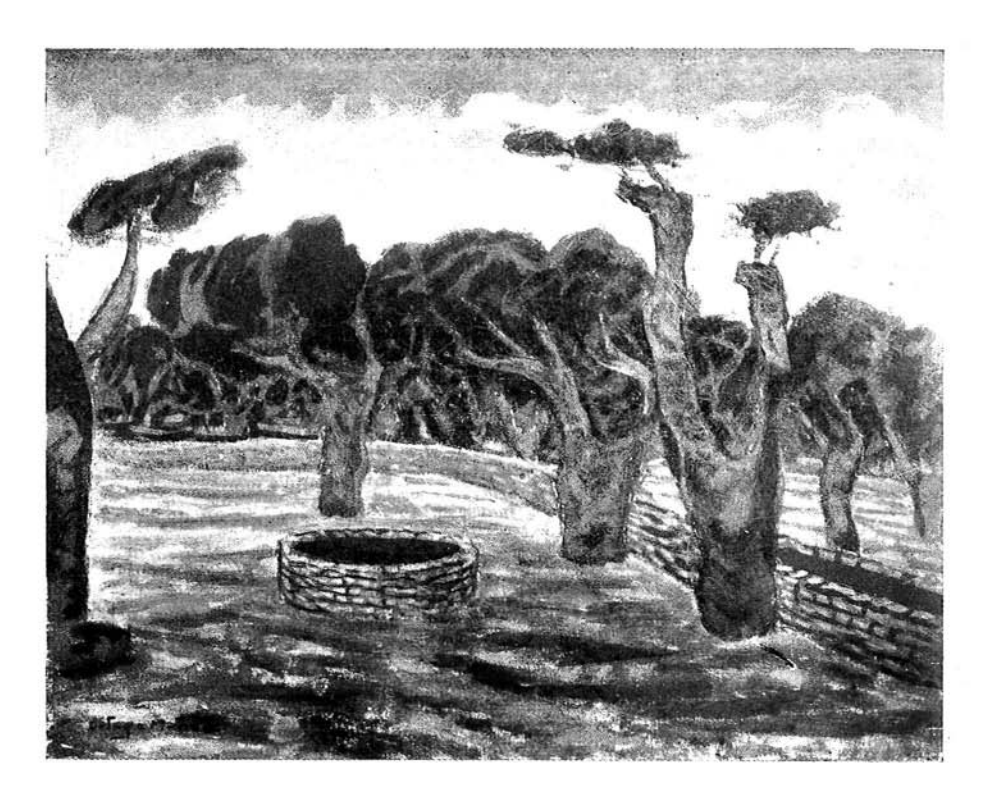
La mirada de Ortega Muñoz sigue, en todos sus lienzos, la lección de humildad y de ascetismo de un Cézanne. Su concepto de la pintura, de la realidad limitada del cuadro, lo acercaríamos, por tanto, al de este pintor más que al de ningún otro. No conviene, sin embargo, exagerar la semejanza. La mayor entre ellos la encuentro yo, no en la incorporación de realidades gastadas, sino en el empleo de colores gastados, acordes desde su entraña con el sentido de esas realidades. Estos colores, mucho más íntimamente vibrantes de lo que a primera vista parece, poseen una magia de entonación fundada en una cierta armonía secreta. Nunca sabe uno lo que hay diluído en ellos: ni qué amarillo azufre empalidece a ese rosa, ni qué verde le sirve para, desde fuera, enrojecer un poco más a esos ocres. Por eso, una cosa es la sencillez de concepción de sus cuadros; otra, ya distinta, la sabiduría y hasta el refinamiento de la composición, y otra, sobre todo, la complejidad de su colorido. Aun en los colores que parecen más puros y enterizos está siempre transparentándose la sombra, por así decirlo, de otro. Puede afirmarse, por tanto, que la tosquedad de sus figuras o de los concretos elementos campesinos de sus paisajes está compensada con creces por la finura y la riqueza de los colores que intervienen activamente en ellos. Es más, estos colores pueden estar empleados muy toscamente, pero en sí mismos son de una delicadeza y de una precisión extraordinarias. Y el cuadro, como forma total, es un contraste entre la fuerza estática de su concepción—lo que podríamos llamar su concentración de espacio—y el alegre, intuitivo, sensible dinamismo de sus colores matizados. La procesión—en este caso, la fiesta—va por dentro.

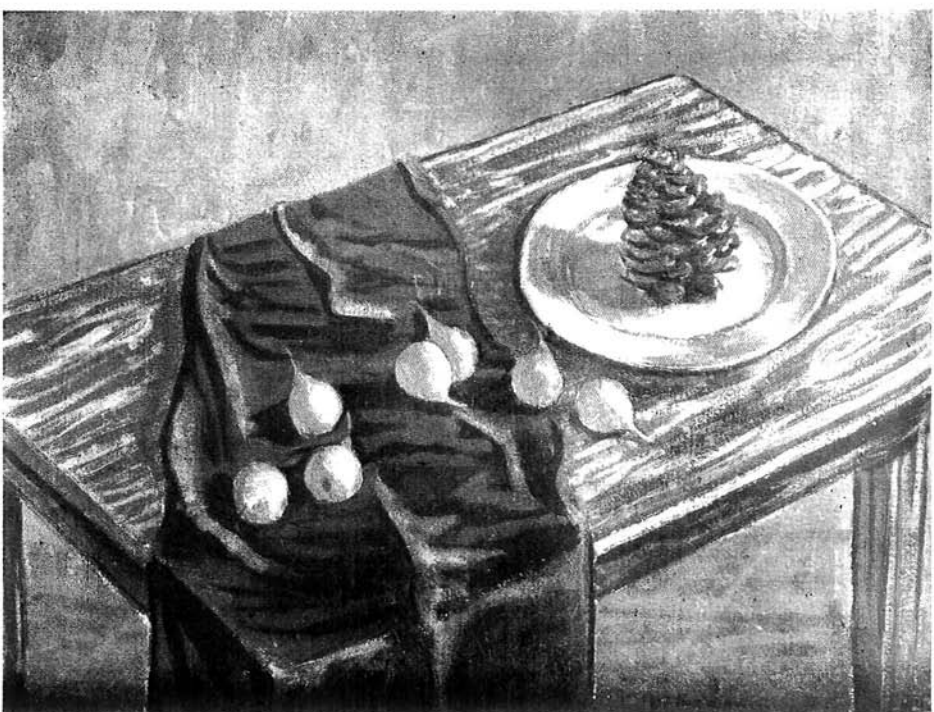
Como en todo pintor auténtico, es en el color, y no en el asunto ni en los motivos poéticos (a los que voy a referirme en seguida), donde está de un modo esencial la poesía. Sin el color, reproducido en negro, cualquiera de estos cuadros no es más que su propio cadáver, porque pierde la armonía vital, la razón poética de existir que circulaba por sus venas. Es lo que pasa con ese gran pintor contemporáneo—cuyo concepto de la pintura, por otra






Ortega





parte, no tiene nada que ver con el de Ortega—: Georges Rouault. Hay muchos Rouault que en negro parecen malos (y yo creo que algunos hasta lo son). Es decir, se quedan en caricatura, aunque genial. Pero en cuanto pone el color lo pone con un acierto de timbre y de transparencia, con un grado de luminosidad tan justo, que sus figuras se animan y espiritualizan, y empiezan a comprenderse y a fundirse unas en otras. Y ya sean Cristos dolorosos, ya esos clows, más dolorosos aún que los Cristos, aparecen dotadas de una sobreexistencia mágica. Por eso adopta voluntariamente una técnica de vidriera, pero con un resultado más intenso de armonía, por el mayor contraste entre el expresionismo trágico del dibujo y la limpidez de su iluminación por el color. Puede decirse que, para Rouault, esta limpidez es la que exige la tosca plantilla negra anterior. Una humanidad caída y rebajada se transfigura gracias a esa sorprendente incandescencia interior, y el color es el que hace siempre el papel de redentor en todas sus telas, y no solamente sobre el cuerpo desnudo de Cristo.

En Ortega Muñoz, cuya pintura, vuelvo a decir, no tiene ningún punto de semejanza con la de Rouault, también existe un contraste, que se resuelve en armonía decisiva, entre composición y colorido. He empezado hablando de ese último, pero no puedo seguir hablando de él sin referirme a la composición de la que forma parte. En primer lugar, debemos tener en cuenta que en estos cuadros de Ortega la composición es ya pintura, es decir, pertenece al mundo de la pintura, porque pertenece a su mirada y a su fatal entrañamiento de pintor.

Hay pintores cuya composición, después de pintado el cuadro, sigue siendo decorativa o escenográfica. En otros sigue siendo dibujística. En otros, por fin, sigue siendo literaria o poética. En todos ellos tenemos, por tanto, un desdoblamiento, y pueden interesarnos más como artistas brillantes y atrevidos que como pintores. Ortega Muñoz ha sacrificado brillantez y atrevimientos de artista a su condición tranquila, pero indomable, de pintor.

En un primer contacto, su pintura se impone, sobre todo, por lo negativo que hay en ella, es decir, por la austeridad y el despojamiento de la composición. Su manera de construir nos indica desde el primer momento que lo que se propone es ahondar desamparadamente en un trozo cualquiera de realidad, desdeñando de antemano todo lo que podría distraernos, todo lo que podría llevarnos a otra parte. Se trata, desde su esquema, de una pintura compacta y concentrada en la que la imagen del mundo se ha potenciado según una sola dirección, siempre la misma, sometida al predominio exclusivo de los valores plásticos. Y esta plasticidad de lo puramente constructivo es la que hace posible que sea el color el que se convierta en un inagotable juego poético. Pienso, al decir esto, en sus mejores paisajes, pero también en sus bodegones de última hora y en sus retratos de niños, y en su campesino durmiendo, y en su mujer mirándose al espejo con un pañuelo blanco verdoso por la cabeza.

Desde el punto de vista constructivo, son cuadros de una sola pieza—y por eso son cuadros de una sola emoción—, y, por otra parte, no quieren ser más que unos trozos cualesquiera de pintura, unos trozos de una realidad cualquiera. Pero las afinidades secretas del color convierten la superficie del lienzo en un terreno de sorpresas inesperadas, y a través de esas afinidades cada trozo de realizad empieza a resultar inagotable en su forma pictórica.

Si la imaginación plástica es lo fundamental del pintor, Ortega Muñoz la

posee de un modo ejemplar, sin que esto quiera decir que haya eliminado de sus cuadros todas las motivaciones poéticas. Al contrario, yo creo que estas motivaciones desempeñan también un papel decisivo dentro de la pintura, pero ceñidas a lo plástico. En este sentido, de cada uno de sus paisajes se podría hacer una descripción literaria con palabras azorinianas, tal vez machadianas. Existe en ellos una enumeración concreta, inmediata y sucesiva de instantes y de lugares, a la manera, por ejemplo, de un Gonzalo de Berceo.

En un libro de Eugenio d'Ors, El valle de Josafat, *me encontré citados hace tiempo estos dos versos deliciosos del gran poeta y fabulista francés Jean de La Fontaine, que siempre recuerdo desde entonces. Dicen así:*

Ce n'est pas une petite gloire
Que d'être pont sur le Loire.

¡No es pequeña gloria ser puente sobre el Loira! Lo extraordinario es que esto lo dijera ya un poeta del XVI. Pues tampoco es pequeña gloria ser piedra de tapia, o rama de alcornoque, o tronco de castaño desmochado, o rodera de camino, en uno de estos paisajes del campo extremeño pintados por Ortega Muñoz. Pero, tal vez aquí, la palabra "gloria" no sea ya demasiado apropiada. Esa palabra le viene bien, todavía, a un puente nada menos que sobre el Loira (digamos sobre el Guadiana). Pero el campo que pinta nuestro pintor apenas si tiene nombre, una vez fuera de su vida campesina más inmediata. Ni tampoco ha querido el pintor sacarle de esa vida, sino, al contrario, entrañarle todavía más en ella a través de su pintura. Frente a estas realidades, tan suficientes en sí mismas, ¿qué palabra debemos emplear, en vez de "gloria"? Una palabra, desde luego, que no las refiera a ninguna estructura cultural o histórica, porque la espiritualidad y la poesía de todos estos elementos provienen precisamente de su condición de anónimos y de "tristemente naturales" (como dijo el poeta Jorge Guillén de unos caballos).

Por eso podríamos decir: no es pequeño éxtasis, o no es pequeño sosiego, o no es pequeña soledad el ser tapia, o pozo, o árbol de este campo extremeño. Y esto es lo que ha descubierto de una manera esencial la mirada de pintor de Ortega Muñoz; esto es lo que le estaba esperando, a la vuelta de París y de Italia, cuando acudió, no ya como uno de los buenos, sino como uno de los mejores, a la cita, a su cita de pintor con todas estas realidades.

Eduardo Llosent ha publicado no hace mucho tiempo un libro dedicado a Ortega Muñoz. Por eso resulta tan difícil decir nada nuevo sobre su pintura después del estudio completo de Llosent, y seguramente, en todo lo que antecede, debe de haber muchos ecos de apreciaciones y afirmaciones suyas. El texto de Llosent se compone de tres partes: un escueto pero suficiente apunte biográfico, un interesante diálogo con el pintor y, por último, un ensayo de valoración de su pintura. Así, a través de estas partes, pasamos del hombre particular y anecdótico al artista, y de éste, a la proyección espiritual de su obra.

Ahora bien: por mucha importancia que le demos al hombre, lo que cuenta y lo que queda, en el caso de un creador, es la obra. Y por eso y para eso crea el hombre: por y para quedar, a través de su exigencia, en la obra, es decir, en el plano de lo más humano verdadero. Por eso está muy bien que un crítico empiece contándonos la vida del artista. Pero no basta. Y está mucho mejor que continúe transmitiéndonos las opiniones personales del artis-

ta sobre su propia obra y sobre el arte en general. Pero tampoco es suficiente. Sólo una valoración de la pintura en sí misma es la que nos dará la dimensión exacta del alma de su autor.

Y esto es lo que hace Llosent de una manera ceñida y acertada: un estudio valorativo de la pintura de Ortega Muñoz, a través de sus cualidades de sinceridad, de fuerza elemental y de sentido constructivo, para llegar a la suprema cualidad de su silencio. Se trata, creo yo, de un silencio emocional y constructivo al mismo tiempo, gracias al cual ha podido Llosent, en varios pasajes de su libro, relacionar la actitud pictórica de Ortega Muñoz con la de un Juan Gris, uno de los más grandes silenciosos de la pintura de todos los tiempos.

Yo añadiría, sin embargo—de acuerdo con lo que al principio he contado de mi emoción frente a los Zurbaranes de la Sacristía de Guadalupe—que la pintura de Ortega Muñoz es silenciosa por partida doble, es decir, por lo que hay pintado en ella y por cómo está pintado, o por sus asuntos y por su sentido de la forma y del color. Sus cuadros, como representaciones de una realidad, ya son silenciosos y nos introducen en una región apartada de silencio; pero, además, es silenciosa la vibración del color que hay en ellos: su trascendencia. La interpretación de la realidad—de su realidad natural extremeña—era ya una interpretación silenciosa a través de los valores plásticos de la composición. oPrque, como decía antes, el sentido mismo de la composición tiene en él un valor plástico. Y el color, en vez de romper el silencio, sirve para acentuarlo y para hacerlo todavía más perceptible, por así decirlo, ante los ojos.

Esto de que los ojos perciban el silencio no quiere decir más sino que la mirada con que se mira y se ve un cuadro, o es ya una forma de espíritu, o va a terminar siéndolo. Y que las secretas afinidades de color a que me refería hace poco van a dejar establecido frente a esa mirada algo parecido o equivalente a lo que es el silencio para los oídos. Ahora bien: el silencio es una ausencia y una ociosidad, pero es también una actividad de otro orden, un manantial de posibilidades, un poder empezar a escuchar otras cosas relacionadas con la música de las esferas. Participar en un silencio—de veras y con entrega no sólo del pensamiento, sino también del corazón—es pertenecer a una vida espiritual más alta. El valor del silencio no consiste, por tanto, en lo que suprime, sino en lo que empieza a ser posible y a crecer en el alma gracias a su intervención activa (lo que Góngora llamó "ocio atento").

Por eso yo creo que, aunque toda pintura sea muda, no todas son silenciosas por igual o de la misma manera. ¿En qué consiste, dentro de un cuadro, el silencio de un rostro, o de un objeto inanimado, como un fruto o una silla? ¿En qué consiste su "callar" activo? Consiste, ahora ya lo sabemos, en su intensidad de forma pictórica—es decir, entrañada en el color—, que es la que, sin separarle del conjunto, le convierte en auténtica criatura individual aislada. Y desde esa intimidad de aislamiento puede coincidir con todo lo demás o pertenecer a la realidad total del cuadro de una manera mucho más necesaria. Pero también consiste en que su presencia sea más figurativa que expresiva, más hacia dentro que hacia fuera, y más verdadera—como centro de relaciones fundamentales—que sincera. El silencio de una forma es lo que trasciende su sinceridad. Al servicio de todos estos requisitos esenciales del silencio se halla puesto el color en los cuadros de Ortega Muñoz, para silen-

ciarlos aún más, haciendo que todos estos paisajes, o bodegones, o rostros humanos, sean todavía más silenciosos de lo que lo son en realidad.

Empapado el pintor de ese vasto silencio elemental de tierras de Extremadura, y compenetrado de veras con ellas, con lo más permanente de ellas, a través de ese silencio, no tenía más remedio que elaborar una pintura de gran potencia silenciosa. Por eso, todos sus juegos y discretas alegrías y acentos inesperados de color brillan y se deslizan de una manera insinuada nada más sobre un tono uniforme y oscuro de tierra resistente, un tono que es como una advertencia, como una grave advertencia para nuestra carne mortal, que lleva dentro ya un poco del silencio de esa tierra, pero que es también como una señal de alianza.

Recuerdo un versículo del Libro de Job, que dice así:

"Estarán en alianza contigo hasta las piedras de los campos."

¡Qué palabras más apropiadas para saludar con ellas a un pintor como Ortega Muñoz! Y para despedirnos de él, también.

* * *

Por eso, después de ellas, sólo quiero añadir muy pocas otras. Pertenece Ortega a una generación que está dando a España excelentes pintores. Y la mayor parte de ellos: Miguel Villá, desde su litoral mediterráneo; Rafael Zabaleta, desde su rincón montañoso de junto a la cuna del Guadalquivir; Ortega Muñoz, desde sus trozos anónimos de amplitud de Extremadura, junto con Benjamín Palencia, desde sus soledades avileñas, están empeñados en ofrecernos una visión de las tierras de España radicalmente distinta que la de los grandes creadores, más literarios que plásticos, del 98.

Cada uno de ellos ha sabido afirmar su fuerte personalidad a través de una forma objetiva, universalmente válida. Esto no les impide ser formas de una pintura esencialmente española, más allá de todo pintoresquismo y de todo casticismo, incluso el de la España negra. Se trata, por tanto, de paisajes de España hacia el futuro, con posibilidades y con independencia de un futuro creado por ellos mismos. A partir de ellos empiezan las visiones futuras de España, las de los hombres y los artistas que vendrán después que nosotros, y que seguirán amando a España porque nosotros la hemos amado, y que seguirán creando a España porque también la han creado en su realidad geográfica espiritual los pinceles de unos cuantos pintores, entre ellos, con emoción personalísima, los de Ortega Muñoz.

Luis Felipe Vivanco.
Avenida Reina Victoria, 60.
MADRID.

EL PENSAMIENTO DE RODÓ

POR

GLICERIO ALBARRAN PUENTE

Rodó, que, con agudo sentido crítico, supo ver la transparencia de las almas (sus estudios sobre Bolívar, Montalvo, Rubén Darío, por ejemplo), dejó también traslucir la suya en diversas ocasiones. La sinceridad, nota destacada en su personalidad, motiva frecuentemente la nota autobiográfica en sus escritos. La lectura de sus obras nos permitirá trazar o, mejor, recoger algunos rasgos de su perfil psicológico y moral.

VINCULACIÓN LATINA

"Yo que soy tan profundamente latino en mi concepción de la belleza y en mis veneraciones históricas" (1). Con anterioridad había dicho a Unamuno, en carta de 12 de octubre de 1900: "Yo me considero muy *latino*, muy meridional; por lo menos, como manifestación *predominante* de mi espíritu, pues una de mis condiciones psicológicas es la flexibilidad con que me adapto a diversos modos de ver, y hay veces en que mi *latinismo* se eclipsa y me siento vibrar al unísono con un Carlyle o un Heine o un Amiel. Mi aspiración sería equilibrar mi espíritu hasta el punto de poder contemplar y concebir la vida con la serenidad de un griego o de un hombre del Renacimiento."

En su vinculación latina le seduce lo francés, y lo español le merece simpatía: "Me seduce lo francés, por la espiritualidad, la gracia, la fineza del gusto y la generosa amplitud y liberalidad del sentimiento... Con esta afición a lo francés concilio perfectamente mi amor a todo lo que puedo comprender dentro de lo septentrional, pues creo tener cierta amplitud de gusto y de criterio" (2). "El pensamiento francés es mi encanto" (3).

"Lo español me merece sincera y viva simpatía. Nadie más que yo admira a los representantes de verdadero mérito que quedan a la intelectualidad española. Nadie admiró más a Castelar, ni

(1) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 204. Valencia, F. Sempere y Compañía, editores: s. a.
(2) Rodó: Carta a Unamuno, 12 de octubre de 1900.
(3) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 205.

tiene más alta consideración por Menéndez Pelayo, Leopoldo Alas, Valera, Galdós, Echegaray, Pereda y tantos otros" (4). "España..., esa tierra... que también considero mía por mi sangre y por el afecto que le consagro" (5).

MODERNISTA Y NEOCLÁSICO

En su ensayo *Rubén Darío* precisó su situación ideológica, colocándose en la reacción que partió del naturalismo literario y del positivismo filosófico, y se denominó modernista: "Yo soy un *modernista* también; yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postrimerías de este siglo" (6).

En el ensayo *Rumbos nuevos*, escrito con motivo de la publicación *Idola Fori*, del colombiano Carlos Arturo Torres, se incluyó entre los neoidealistas (7). La contemplación de algunos edificios en Barcelona, de paso para Italia, le suscita manifestaciones de gusto neoclásico, pero su clasicismo no es un criterio cerrado frente a nuevas tentativas; "el templo de la Sagrada Familia, en construcción; la casa que en una de las ramblas más céntricas ocupa el Consulado argentino y la sala de conciertos del Orfeó Catalá. Todo ello equivale a la impresión de un choque violento para quien está educado en el gusto de la línea pura y se confirma cada día en el amor de la severa y divina sencillez; pero, aun así, se impone en tales tentativas un fondo interesante, si se las toma en su condición de una busca fuera de lo usado, de un olfateo que alguna vez puede ser leonino e indicar que la garra está tendida y que la presa de verdad anda cerca" (8).

Rodó se muestra partidario de la literatura de ideas: "Si algo me separa fundamentalmente de la mayor parte de mis colegas literarios de América es mi afición, cada vez más intensa, a lo que llamaré *literatura de ideas*, ya que llamarla *docente* o *trascendental* no la definiría bien" (9). "En América sigue predominando la literatura de abalorios, juguetes chinos y cuentas de cristal. Luchamos por poner en circulación *ideas*, por hacer pensar" (10).

(4) Rodó: Carta a Unamuno, 12 de octubre de 1900.
(5) Rodó: Idem, íd. íd. íd.
(6) Rodó: *Rubén Darío*, en *Hombres de América*, pág. 163, 3.ª ed., Barcelona. Edit. Cervantes.
(7) Rodó: *Rumbos nuevos*, en *El mirador de Próspero*, pág. 48, 3.ª edición, Barcelona. Edit. Cervantes, 1928.
(8) Rodó: *En Barcelona*, en *El camino de Paros*, págs. 88-89, 3.ª edición, Barcelona. Edit. Cervantes, 1928.
(9) Rodó: Carta a Unamuno, 25 de febrero de 1901.
(10) Rodó: Carta a Unamuno, 10 de diciembre de 1901.

"Mi incorregible inclinación al arte que combate y que piensa", afirma en *Rubén Darío* (11).

AMPLITUD Y COMPRENSIÓN

Rodó, espíritu tolerante, consideró la amplitud virtud literalmente cardinal. "Presumo tener, entre las pocas excelencias de mi espíritu, la virtud, literalmente cardinal, de la amplitud... Mi temperamento de Simbad literario es un gran curioso de sensaciones. Busco de intento toda ocasión de hacer gimnasia de flexibilidad" (12).

Se sentía satisfecho de su amplitud de espíritu. "En la educación de mi espíritu, de una cosa estoy satisfecho, y es de haber conquistado, merced a una constante disciplina interior (favorecida por cierta tendencia innata de mi naturaleza mental), aquella superior amplitud que permite al juicio y al sentimiento, remontados sobre sus estrechas determinaciones personales, percibir la nota de verdad que vibra en el timbre de toda convicción sincera, sentir el rayo de poesía que ilumina toda concepción elevada del mundo, libar la gota de amor que ocupa el fondo de todo entusiasmo desinteresado" (13).

Aspira a ser cada vez más comprensivo. "Cada día me siento más amplio y comprensivo. Creo que lo seré cada vez más" (14). Tratando *Sobre el espíritu religioso en Alberto Nin Frías,* afirma: "No me considero extraño en ningún campo donde un sentimiento desinteresado vivifique cualquier alta concepción del bien y la verdad (porque debajo de estas "cortezas de las almas" que llamamos ideas busco lo hondo, que es la voluntad, la intención y la fe)" (15). Y es que juzga con resonancia platónica que "toda gran ruta ideal, no importa cuál sea, lleva en dirección a la armonía, a la amplitud, a la comprensión de todo lo bueno, a la amistad con todo lo hermoso", precisó en carta a Nin Frías (16).

---

(11) Rodó: *Rubén Darío,* en *Hombres de América,* pág. 139.
(12) Rodó: *Rubén Darío,* en *Hombres de América,* pág. 130.
(13) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* pág. 206.
(14) Rodó: Carta a Unamuno, 19 de julio de 1903.
(15) Rodó: *Sobre el espíritu religioso en Alberto Nin Frías.* En Alberto Nin Frías: *Nuevos ensayos de crítica literaria y filosófica,* Montevideo, Dornaleche y Reyes, s. a., pág. XXII.
(16) Rodó: *De una carta a Alberto Nin Frías.* En Alberto Nin Frías: *Ensayos de crítica e historia,* Valencia, F. Sempere y Cía., s. a., pág. V. *Figura* también en A. Nin Frías: *Nuevos ensayos de crítica literaria y filosófica,* Montevideo, Dornaleche y Reyes, s. a., pág. XI. También figura en *El mirador de Próspero,* pág. 59, con fecha de 1904 y el título: "En la armonía, disonancias. De una carta a Alberto Nin Frías."

La amplitud le sirve de piedra de toque para hallar sus concordancias con Unamuno. "Por muchas que sean las ideas en que usted y yo no concordemos, me complazco en entender que son más y más fundamentales aquellas en que estamos de acuerdo. Así, por ejemplo, en espíritu amplio y generoso, su odio a las limitaciones y formalismos de cualquier género, su varonil anhelo de originalidad y sinceridad en cuanto se piense y diga, su profunda *espiritualidad* (claro que no va esta palabra en el sentido de ingenio ameno y chispeante)" (17).

Su humanismo le lleva, en *Motivos de Proteo* (18), a considerar la amplitud contemplativa como medio de salvar la integridad de la humana condición: "Amplitud contemplativa..., simpática y solícita atención tendida sobre el conjunto de las cosas, únicos capaces de salvar al fondo *humano* del alma de las limitaciones de cada oficio y cada hábito; género de amplitud que se predicó junto a la estatua de Ariel, y que es tanto más necesaria para aquel fin de mantener la integridad fundamental de la persona cuanto más el objeto de la vocación se restrinja y precise" (19).

En cuanto al límite de la capacidad de comprender, dice en *Ariel:* "Nuestra capacidad de comprender sólo debe tener por límite la imposibilidad de comprender a los espíritus estrechos" (20).

La amplitud de comprensión le lleva a no refrenar la espontaneidad del corazón en la exposición de su criterio de la equidad. "La espontaneidad del corazón y el criterio de la equidad consisten en honrar la vocación del sacrificio dondequiera que se le encuentre... y en glorificar la propaganda de la civilización, cualquiera que sea el abanderado de la gran causa humana" (21).

Al caracterizar a Montalvo refleja su propia condición. "Tuvo, entre los rasgos que más definen su carácter, la admiración franca y ferviente; el alma abierta a la comprensión plena, entrañable, de todo lo bueno, de todo lo grande, de todo lo hermoso: en la naturaleza y en el arte; en las cosas del pensamiento como en las de la acción; en el alma de los hombres como en el genio e historia de las sociedades" (22).

---

(17) Rodó: Carta a Unamuno, 12 de octubre de 1900.
(18) Rodó: *Motivos de Proteo*, pág. 170, 7.ª ed., Barcelona. Edit. Cervantes, 1936.
(19) Rodó: *Motivos de Proteo*, pág. 170. "LX. Falsa universalidad. La amplitud ha de manifestarse en la contemplación."
(20) Rodó: *Ariel*, pág. 45, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948.
(21) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 180.
(22) Rodó: *Montalvo*, en *Hombres de América*, pág. 69.

Rodó fué escritor de minorías por la temática de su producción, por el atildado cuidado de la exposición y por la calidad de los pensamientos manifestados. El mismo expresó su condición de escritos de minorías. Contrapone, en *Notas sobre crítica* (enero de 1896), al escritor de noble raza el escritor vulgar: "El escritor de noble raza es aquel que ambiciona, ante todo, ser comprendido. El vulgar escritor es aquel que procura, ante todo, ser elogiado" (23). Nietzsche escribió: "A los buenos escritores les son comunes dos cosas: prefieren más bien ser comprendidos que admirados" (24).

Comenta, en *Montalvo,* que se dé en las sociedades de América "la desproporción entre el elegido y el vulgo. De aquí el desasosiego de la inadaptación y cierto impulso de nostalgia, muy común en los hispanoamericanos de vocación literaria y artística, por aquella patria de nuestro abolengo y nuestro espíritu que la civilización europea extiende del otro lado del mar" (25).

No le preocupaba la opinión de la multitud. En la sesión de la Cámara de Representantes de 21 de junio de 1904 manifestó la individualidad de sus opiniones: "Propendo, por natural tendencia de mi espíritu, a un individualismo, quizá exagerado, en materia de opiniones: formo las mías procurando apartarme de las influencias del ambiente en cuanto ellas puedan traer consigo sugestiones de pasión; y las enuncio tal como sinceramente las concibo, sin preocuparme nunca de volver la mirada para ver si de parte de lo que yo pienso está la opinión que representa el mayor número, o está una parte de la opinión, o estoy yo solo" (26). Reitera su manifestación en *Liberalismo y jacobinismo:* "No miro a mi alrededor para cerciorarme de si está conmigo la multitud que determina el *silent vote* de la opinión y que determinaría el sí o el no en un plebiscito de liberales. Me basta con perseverar en la norma de sinceridad invariable, que es la única autoridad a que he aspirado siempre para mi persona y mi palabra" (27).

En *Motivos de Proteo* censura la pasión de Peregrino "porque

(23) Rodó: *Notas críticas,* en *Rev. Nat. de Lit. y Cien. Soc.,* Montevideo, enero de 1896. En *El que vendrá,* pág. 108, 2.ª edi., Barcelona. Edit. Cervantes, 1930.

(23) Federico Nietzsche: *Opiniones y sentencias,* traduc. de Luis Casanovas, Barcelona. Edit. Maucci, s. a., pág. 82.

(25) Rodó: *Montalvo,* en *Hombres de América,* pág. 44.

(26) Intervención de Rodó en la sesión de la Cámara de Representantes, el 21 de junio de 1904, defendiendo su proyecto a favor de la libertad de la prensa. En *Hombres de América,* págs. 193-194.

(27) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* pág. 120.

pone su mira, no en aquella noble especie de fama que se satisface con la aprobación de los mejores, mientras espera la sanción perenne del tiempo, certísimo recompensador de la verdad, sino en la fama juglaresca y efímera" (28).

Se muestra disconforme con el orden social, transmitido por la democracia utilitaria, precisamente por disconformidad con la vulgaridad entronizada: "Aun aquellos que no somos socialistas, ni anarquistas, ni nada de eso, en la esfera de la acción ni en la de la doctrina, llevamos dentro del alma un fondo, más o menos consciente, de *inadaptación* contra tanta injusticia brutal, contra tanta hipócrita mentira, contra tanta vulgaridad entronizada y odiosa como tiene entretejida en su urdimbre este orden social transmitido al siglo que comienza por el siglo del advenimiento burgués y de la democracia utilitaria" (29).

Discutiendo con el doctor Díaz, dice con miras elevadas en *Liberalismo y jacobinismo:* "Pero no se trata aquí de discutir con *quien es vulgo, sino con quien se levanta muy arriba del vulgo;* y por eso cabe preguntar si la fuerza empleada en adaptarse al ambiente de la vulgaridad no tendría mejor empleo en propender a elevar la vulgaridad al nivel propio" (30). Abunda en el mismo pensamiento, también en *Liberalismo y jacobinismo,* al caracterizar el sentido filosófico e histórico del siglo XIX: "Todo el sentido filosófico e histórico del siglo XIX (si se le busca en sus manifestaciones más altas, en las cumbres, que son puntos persistentes de orientación)..." (31).

El estilista logra, con perseverancia, triunfar en la expresión; es la difícil facilidad de que habló Horacio; "el brazo que labra el duro terruño de la prosa" (32).

El escritor de minorías anhela un público de selección. En este público se complace Rodó en *Los que callan:* "Cierto linaje de espíritus que unen al sentimiento infalible, perfecto, aristocrático, de la belleza, en las cosas del arte, el absoluto desinterés con que profesan calladamente su culto, inmunes de todo estímulo de vanidad, de todo propósito de crítica o de producción, de toda codicia simoníaca de fama. Comprenden la obra bella en sus más delicados matices, con esa plenitud de inteligencia y simpatía que es una segunda creación; son el lector o el espectador ideal con que

---

(28) Rodó: *Motivos de Proteo,* pág. 419.
(29) Rodó: *Las moralidades de Barret. De una carta íntima,* en *El mirador de Próspero,* págs. 242-243.
(30) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* págs. 197-198.
(31) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* pág. 186.
(32) Rodó: *Ariel,* pág. 122.

el artista ha soñado; dan su alma entera en el sacrificio religioso de la emoción artística, en esa absoluta inmolación de la personalidad, de donde toma su vuelo el misticismo del arte... Son la compensación de la vulgaridad triunfante y ruidosa, del alarde inferior, del abominable *snobismo*... Ellos componen el público incógnito e incognoscible que más me exalta y que más me tortura" (33).

En *Albatros* censura la prosa de la milicia literaria, entre otras razones, por estar "tejida... de transacciones con el vulgo..., prosa más mísera, y aún más vulgar, que la de aquellos géneros de trabajo que conceptuamos prosaicos por esencia, porque en ella es el oro de idealidad de un sueño grande lo que se trueca en el sucio vellón de la realidad" (34).

La conciencia de las propias facultades y orientarse según los datos de esa misma conciencia es camino de la fama duradera: "Tener conciencia clara de las facultades propias... y orientarse según los datos de esa misma conciencia, cuando ellos pugnan por los caracteres que halagan a la afición común y a la fama, suele ser acto de resolución heroica. Pero de esta resolución nace la gloria de bronce que prevalece cuando se han fundido las glorias de cera... La virtud intelectual de más subidos quilates es, sin duda, la que consiste en la sinceridad y estoicidad necesarias para salvar, en épocas de oscurecimiento de la razón o de extravío del gusto, la independencia de juicio y la entereza del temperamento personal, renunciando a transitorias predilecciones de la fama, con tal de llevar la aptitud por su rumbo cierto y seguro: el que dejará constituída la personalidad y en su punto la obra, aunque esto importe alejarse, al paso que se avanza, del lado donde resuenan los aplausos del circo" (35).

SINCERIDAD Y CONSECUENTE MANIFESTACIÓN DE LA VERDAD

Tolerancia y sinceridad consigo mismo son condiciones para que el pensamiento cumpla la ley del desarrollo vital: "Para que nuestro pensamiento cumpla esta ley de su desarrollo vital y no se remanse en rutinario sueño es menester, a la vez que su aptitud de comunicación tolerante, el hábito de la sinceridad consigo mis-

---

(33) Rodó: *Los que callan*, en *El mirador de Próspero*, págs. 455 y 456.

(34) Rodó: *Albatros*, en *Nuevos motivos de Proteo*, pág. 39, prólogo de Vicente Clavel, Barcelona. Edit. Cervantes, 1927.

(35) Rodó: *Motivos de Proteo*, págs. 228-229. "LXXVI. Engaños de la imitación cuando no se concilia con la autonomía de la personalidad. Falsedad radical de las escuelas".

mo; rara y preciosa especie de verdad, mucho más ardua que la que se refiere a nuestras relaciones con los otros" (36). "Hablemos con sinceridad, pensemos con sinceridad" (37). Emerson puso de relieve la trascendencia de la sinceridad en el escritor: "Si queremos que no se olvide lo que decimos y escribimos, hablemos y escribamos sinceramente... El que escribe para sí mismo escribe para un público eterno" (38). En *Ariel* consideró "la absoluta sinceridad del pensamiento virtud todavía más grande que la esperanza" (39).

La sinceridad es la mejor prueba de estimación, apreció en uno de sus discursos parlamentarios: "La mejor prueba de estimación, con aquella, por lo menos, que más grata debe ser a los espíritus levantados sobre la vulgaridad de la lisonja; con la estimación que se manifiesta por la sinceridad, y que unas veces se traduce en el aplauso desinteresado y otras veces se traduce en la crítica amistosa" (40).

Se percibe una resonancia autobiográfica en su lejano escrito, de 1895, *Juan Carlos Gómez:* "Su palabra se impone sobre todas y llega, como la voz altiva de su época, al recuerdo de la posteridad, por el poder de transmitir la emoción y entusiasmo..., por esa fuerza de la sinceridad que no se remeda, porque es como el aliento del alma condensándose en la palabra del escritor" (41).

Manuel Marcos Blanco y Gonzalo Zaldumbide han destacado la nota de sinceridad de Rodó: "El mérito principal en Rodó, así como el de Rubén Darío, está, a mi juicio, en la sinceridad ideológica e idealista... Esta sinceridad es, por lo demás, florescencia de exuberante e ingenua nobleza de alma... Sus esfuerzos artísticos e ideativos tienen siempre, como fondo, la voluntad firme de conservar lo puro, tanto como el aire de las montañas, a las cuales se parecen por la altura y por el vigor que infunde a los otros espíritus" (42). "Nunca se reunieron en alma tan noble más generosas dotes comunicativas, ni las abonó sinceridad más diáfana, probidad moral más delicada, autoridad más incólume. Su acento,

---

(36) Rodó: *Motivos de Proteo*, pág. 355. "CXVI. Toda fe o convicción ha de ser modificable y preferible. La sinceridad consigo mismo."

(37) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 114.

(38) Ralph Waldo Emerson: *Ensayos.* Serie I-IV: *Leyes espirituales,* traducción de Luis Echevarría. Col. "Crisol", núm. 217. M. Aguilar, editor. Madrid, 1947, pág. 161.

(39) Rodó: *Ariel*, pág. 38.

(40) Intervención de Rodó en la sesión de la Cámara de Representantes, en 12 de julio de 1904, en favor de la libertad de la prensa. En *Hombres de América,* pág. 212.

(41) Rodó: *Juan Carlos Gómez,* en *El mirador de Próspero,* pág. 15.

(42) Marcos Manuel Blanco: *José Enrique Rodó,* en *Nosotros,* Buenos Aires, año XI, núm. 97, mayo de 1917, pág. 200.

sin ser patético ni arrebatado, diríase que convence sin más que revelar en su transparencia la pureza interior de que brota" (43).

Consecuencia de la sinceridad, decir la verdad. "El más seguro camino, no ya para la aprobación interior, sino también para el triunfo definitivo, es el de decir la verdad, sin reparar en quién sea el favorecido ocasionalmente por la verdad" (44).

EL DESTINO DE SU VIDA. LA SUPERVIVENCIA DE SU OBRA

No padecía Rodó la hipocresía de fingida humildad ni al trazar su destino a la vida, ni al confiar en la supervivencia de su obra.

"Tracé mi destino a la vida: el de manejar la pluma. Y a tal destino me atengo. Hay mucho que hacer en América con este instrumento de trabajo, y yo me debo a esta América donde mi nombre suele despertar resonancias que no son vulgares, ecos que vuelven a mí en forma que me estimula y me enaltece" (45).

"Dejaré mi personalidad en mis libros y mis correspondencias, y procuraré que ellos me sobrevivan y den razón de mí cuando llegue el momento del último viaje" (46).

Ante la crítica de sus obras—recuerda Juan Antonio Zubillaga—sentía la legítima exigencia del conocimiento de su producción: "¡Tantos conversaban o escribían a su respecto, ignorando... hasta que al hacerlo demostraban que no la habían leído! Por eso decía: "Que digan de ella lo que quieran, aunque sea contrario; pero que sea sólo después de conocerla" (47).

Ante el desdén, aconseja la perseverancia. "Porque no hablo ahora de la perseverancia mantenida a través de injustos desdenes con que el juicio del mundo desconoce merecimientos que existen ya en el desdeñado" (48). Perseverar, y el tiempo impondrá la verdad. "La posteridad, que concede la gloria", se lee en la parábola *La inscripción del faro de Alejandría* (49). Y en su *Impresión,* antepuesta a *El sayal de mi espíritu,* de Ernesto Morales: "Es la obra buena de los veinte años. El tiempo dará lo demás; el

---

(43) Gonzalo Zaldumbide: *José Enrique Rodó,* Nueva York-París, 1918, página 86.

(44) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* pág. 121.

(45) Rodó: *Carta a don Juan Francisco Piquet,* Montevideo, septiembre de 1904. En *El que vendrá,* pág. 214.

(46) Rodó: *Carta a don Juan F. Piquet,* Montevideo, septiembre de 1904. En *El que vendrá,* pág. 213.

(47) Juan Antonio Zubillaga: *De una larga amistad. (Algunos recuerdos de Rodó),* en *Nosotros,* Bs. As., año XI, núm. 103, noviembre de 1917, página 355.

(48) Rodó: *Motivos de Proteo,* pág. 130.

(49) Rodó: *Motivos de Proteo,* pág. 52.

tiempo, que para los sinceros y los fuertes es el triunfo sobre el propio pasado, es el sueño de perfección nunca satisfecho ni rendido:

C'est la nuit, l'âpre nuit du travail, d'où se lève
Lentement, lentement, l'oeuvre, ainsi qu'un soleil... (50).

AUTOOBSERVACIÓN PSICOLÓGICA. TRÁNSITO DE LO OBJETIVO A LO SUBJETIVO

El psiquismo de Rodó cumplía la ley del interés; su conciencia tendía a reproducir las imágenes que estaban de acuerdo con su manera de ser: "Mi memoria es buena para las cosas que me impresionan bien" (51).

Rodó concibe como representación lo que los ingleses llaman idea. "On emploie couramment le terme de représentation pour désigner ce que les anglais appellent *idea*, idée, c'est-à-dire, toute notion consciente" (52). En carta a don Juan Francisco Piquet (Montevideo, julio de 1905) habla de su "aptitud para transformar en imagen toda idea que entra en mi espíritu" (53).

En Rodó, como él mismo dice de Juan Carlos Gómez, "la exquisita suavidad de los sentimientos constituía el fondo velado de su personalidad" (54).

Comprendió Rodó, o intuyó, el concepto de alucinación verdadera de la psicología de nuestro tiempo: "Vuelvo a mi mar y a mis olas. Dulce empleo del tiempo es verlas nacer, morir y renovarse, y en la dejadez de un semisueño sentir que la inmensidad invade nuestra alma, y como que la penetra de su espíritu, y no saber, al cabo, si el objeto de la contemplación está en lo infinito de las aguas o está en la profundidad del alma propia" (55); "l'image reproduite n'est pas en rapport causal avec le monde extérieur, mais que sa causalité est psychique, appartient au cours des idées du sujet et non au cours des choses. Il n'y a pas d'autre moyen de distinguer *l'hallucination vraie* qu'est l'image présente, de *l'hallucination imaginative,* qui se produit sans rapport avec le cours des choses" (56).

---

(50) Ernesto Morales: *El sayal de mi espíritu,* poesías. Impresión de José Enrique Rodó. Bs. As., A. Mich y Cía., 1914, pág. 7.
(51) *Las moralidades de Barret. De una carta íntima,* en *El mirador de Próspero,* pág. 241.
(52) Georges Dwelshauvers: *Traité de Psychologie,* Payot, París, 1928, página 357.
(53) Rodó: *El que vendrá,* pág. 217.
(54) Rodó: *Juan Carlos Gómez,* en *El mirador de Próspero,* pág. 17.
(55) Rodó: *El cielo y agua. A bordo del* Amazón. *Agosto de 1916,* en *El camino de Paros,* pág. 64.
(56) G. Dwelshauvers: *Ob. cit.,* pág. 368.

Le era fácil pasar de lo objetivo a lo subjetivo. "Tengo la imaginación hecha de tal modo que toda apariencia material tiende en mí a descifrarse en idea. La Naturaleza me habla siempre el lenguaje del espíritu. Observando, desde la playa, esto que ahora apunto, yo pensaba en ese otro mar, extraño y tornadizo, que es la multitud de los hombres; y pensaba luego en las mil cosas ligeras, aéreas, ideales, que flotan a toda hora sobre el mar humano, allá donde no alcanza la furia de sus olas... Y me producía una suerte de embeleso considerar que basta a veces el toque, leve y sutil, de una de esas cosas delicadas, sobre el lomo del salvaje monstruo inquieto, para colorearlo de nuevo en un instante; para que la muchedumbre (la formidable fuerza real) se rinda como la cera al sello, a la todopoderosa debilidad de una palabra del poeta, de una promesa del visionario, de un ¡ay! del desvalido" (57).

Otro ejemplo nos lo ofrece el hermoso *Cuadro de otoño,* en las páginas finales de *Motivos de Proteo:* "El invierno, viejo fuerte, se acerca... Sentado a la ventana, empleo mi ocio en la contemplación. Mientras en mi chimenea se abre un ojo de cíclope que desde hace tiempo permanecía velado por un párpado negro..., se fija mi atención en una muda sinfonía: la de las hojas, que, desprendidas en bandadas sin orden, de los árboles, que van dejando desnudos, pueblan el suelo y el aire, a la merced del viento... Caen, caen sin tregua las hojas; y el alma del paisaje éntrase, en tanto, por las puertas del sentido, al ambiente de mi mundo interior. Me reconcentro, sin dejar de atender a las aladas moribundas. Comienza a cantar, dentro de mí, esa alegría marchita que, en el pathos romántico, hay para la caída y el murmullo de las hojas secas. Abandono, voluptuosidad de melancolía, complacencia en lo amargo, fino y suave... ¿Dónde está ahora, respecto de mí mismo, el objeto de mi contemplación? ¿Adentro? ¿Afuera... Caen, caen sin tregua las hojas... Las hojas son lo único que muere. El sentimiento de mi contemplación de otoño no llega a producir en mi alma esa ilusión de sueño en que la apariencia triste y bella cobra el imperio de la realidad y nos persuade casi de la universal agonía de las cosas. Sé que este desmayo de la vida no dura... Sobre el desconcierto de las hojas caídas se yergue la armazón escueta de los árboles, firme y desnuda como la certidumbre, y en el acero claro del aire graba una promesa, simple y breve, de nueva vida" (58). "El autor de *Proteo*—observó Salterain—ama el otoño, como Víctor Hugo amaba el estío hiperbólico y grandioso,

(57) Rodó: *Mirando al mar,* en *El mirador de Próspero,* págs. 147-148.
(58) Rodó: *Motivos de Proteo,* págs. 448-450.

y como Alfredo de Musset adoraba la soledad tristísima de los días grises: en razón de su propio temperamento y congénita idiosincrasia" (59).

La exterioridad se le hace íntima. Lo extrínseco llega a su propia intimidad y termina trascendiéndolo. Verifica, con palabras de Le Senne, la "démarche précieuse de l'esprit humain": "Toute démarche précieuse de l'esprit humain consiste dans une conversion par laquelle quelque chose qui lui paraissait d'abord extrinsèque, qui se présentait à lui comme autre que lui même, est assimilée par son art au point qu'il devient capable, à partir de sa propre intimité et par son opération, non seulement de l'engendrer, mais de la transformer à son gré en la transcendant. Au début de cette conversion, l'esprit se sentait étranger et inférieur à ce qu'il appréhendait: cela l'excluait; quand l'appropriation spirituelle s'est accomplie, il en a l'intelligence, la familiarité: c'est devenu sien... Cette transformation se vérifie en premier lieu dans la connaissance perceptive... L'extérieur s'est fait intime: c'est devenu, jusqu'où notre intelligence a poussé, un noeud de dispositions mentales" (60).

EL PROBLEMA RELIGIOSO

No era ajeno Rodó al problema religioso. En carta a Unamuno (Montevideo, 20 de octubre de 1902) pone de manifiesto su preocupación: "¡Cuánto deseo que aparezca lo más pronto posible su prometida obra sobre la religión y la ciencia! Me preocupa muy intensamente el problema religioso, y leo con interés todo lo que espero pueda darme nueva luz sobre ella." Su duda es ansia de creer: "La duda es en nosotros... una vaga inquietud en la que entra por mucha parte el ansia de creer, que es casi una creencia" (61).

Aunque se afirmó desvinculado de dogma, "libre de toda vinculación religiosa" (62), persisten en su alma los principios religiosos que su madre le inculcó en los primeros años de su vida: "Los viejos principios con que se ilumina en la infancia el despertar de nuestras conciencias: "Amaos los unos a los otros." "No hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti." "Perdona y se te per-

(59) Joaquín de Salterain: Sobre *Motivos de Proteo,* de don José Enrique Rodó, Montevideo, Taller Gráfico El Arte, de O. M. Bertani, 1909, pág. 30.
(60) René Le Senne: *Traité de morale.* Troisième édition. Presses universitaires de France. París, 1949, págs. 1-2.
(61) Rodó: *El que vendrá,* pág. 15.
(62) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* pág. 120.

donará." "A Dios lo que es de Dios, y al César lo que es del César." La ley moral adoptada en el punto de partida por iluminación, del entusiasmo de la fe, reaparece al final de la jornada, como la tierra firme en que se realizase la ilusión del miraje... ¿Quién no se arroba ante estas supremas armonías de las cosas que parecen más lejanas y discordes?" (63). Quien así sentía era capaz de concebir y escribir *Liberalismo y jacobinismo.*

El beneficio de una sentida devoción ideal, aunque luego se marchite, lo expresó en *Motivos de Proteo*: "En suma, una devoción ideal que prevalece por cierto tiempo en su vida, aun cuando luego se marchite y pase, deja en ti el bien de la disciplina a que te sometió; de las tentaciones de que te apartó; del empleo que dió a fuerzas errátiles de tu sensibilidad y de tu mente; del entusiasmo con que embelleció a tu alma; de la necesidad de orden y armonía que instituyó en ella, para siempre, con la autoridad de la costumbre" (64). Tituló expresivamente el capítulo CXXXIV de *Motivos de Proteo*: "Vestigio inmortal que deja de su paso toda fe sincera", y en él dice: "Perdura en las paredes del vaso la esencia del primer contenido... Así es como la austeridad cristiana pone su sello al paganismo de Juliano "el Apóstata". Así, Renán (y éste es patentísimo ejemplo) logra la extraña armonía de su espíritu... ¿No cabe preguntar si algo, si no tan intenso, semejante no ocurre en todo aquel que ha tenido una fe, una apasionada convicción realmente *suyas?*" (65).

Contestando a D. R. Scafarelli, autor de *El Mártir del Gólgota,* manifiesta que le irrita la religiosidad mentida, la tibia y la fanática. "Pero crea usted que nada me inspira más respeto que la sinceridad religiosa" (66).

SIGNIFICACIÓN MORAL DEL PENSADOR

Gustaba Rodó de "la altivez de la independencia moral". En el Parlamento, hablando en favor de la libertad de prensa, se expresó así: "Esta Cámara, a la cual siempre me enorgulleceré de haber pertenecido, porque la he visto siempre conciliar la prudencia del criterio político con la altivez de la independencia moral" (67). En Portugal, al entrevistarse con Bernardino Machado:

---

(63) Rodó: *Ob. cit.,* pág. 169.
(64) Rodó: *Motivos de Proteo,* pág. 350. "CXIII. De cómo una potencia ideal evita la pérdida de infinitas minuciosidades de nuestra actividad interna."
(65) Rodó: *Motivos de Proteo,* págs. 392-393.
(66) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo,* pág. 202.
(67) Sesión del 12 de julio de 1904. En *Hombres de América,* pág. 212.

"Estrecho su mano con el respeto que fluye tanto más imperioso de los espíritus que, como el mío, no conocieron nunca la cortesanía ni la lisonja" (68).

Alabó en Juan Gómez el sentido de caballeresca dignidad: "Así como, ni en las mayores vehemencias de su alma apasionada, pierde el sentido de una caballerosa dignidad, así, aun en el ímpetu de la contradicción y el encarnizamiento de la lucha, mantiene la nota escogida del buen gusto" (69). Así es como obró Rodó en su posición antiyanqui en *Ariel* y en la polémica de *Liberalismo y jacobinismo.*

Es significativo el apóstrofe al mar en *Cielo y agua:* "Tú solo eres libre, tú solo eres fuerte... No hay inmundicia que sea capaz de macularte... ¡Salte a ti, titán cerúleo, maestro de almas grandes, inquieto como el pensamiento, amargo como la vida, sencillo como la verdad!" (70).

Podría juzgarse paradójico hablar del optimismo de Rodó, teniendo en cuenta las expresiones depresivas de su espíritu (manifestaciones de melancolía); pero sus desfallecimientos no llegan al estado irritante de la desesperación. Aunque había dicho en *El que vendrá:* "Las voces que concitan se pierden en la indiferencia"; más tarde, en *Ariel,* estima en los jóvenes "que las notas de desaliento y de dolor... no eran indicio de un estado de alma permanente ni significaron en ningún caso vuestra desconfianza respecto de la eterna virtualidad de la vida" (72).

Su pensamiento se muestra en ocasiones teñido de melancolía. Acabamos de citar su invocación al mar en *Cielo y agua;* lo llama "maestro de almas grandes", pero también lo denomina "amargo como la vida". Contemplando la cercanía del invierno, dice en *Cuadro de otoño:* "Abandono, voluptuosidad de melancolía, complacencia en lo amargo, fino y suave" (73). En carta a Alejandro Andrade Coello (Montevideo, 10 de diciembre de 1903) lamenta "la agitada vida que por aquí llevamos... Por desdicha, esa hora de serenidad sigue siéndome esquiva". A pesar de todo, sabe sacar fuerzas de flaqueza: "Si se quiere templar la acerbidad del dolor,

---

(68) Rodó: *Portugal. Una entrevista con Bernardino Machado,* en *El camino de Paros,* pág. 77.

(69) Rodó: *La vuelta de Juan Carlos Gómez.* Discurso pronunciado en representación del Ateneo y la prensa de Santiago de Chile en el cementerio de Montevideo, al ser traídos a la patria los restos de Juan Carlos Gómez, el 8 de octubre de 1906. En *El mirador de Próspero,* pág. 29.

(70) Rodó: *Cielo y agua* (agosto de 1916), en *El camino de Paros,* pág. 66.

(71) Rodó: *El que vendrá,* pág. 12.

(72) Rodó: *Ariel,* pág. 38.

(73) Rodó: *Motivos de Proteo,* pág. 450.

nada más eficaz que considerarlo como ocasión o arranque de un cambio que puede llevarnos en derechura a nuevo bien: a un bien acaso insuficiente para compensar lo perdido" (74). En el último año de su existencia queda decepcionado al visitar la Gruta Azul: "La Gruta Azul fué para mí una decepción. Pero ya hace tiempo que aprendí a resignarme al desengaño de las grutas azules, y la belleza abierta y franca de la circunstante realidad me ofrece, de regreso de aquella fracasada aventura, el desquite de la ilusión desvanecida" (75).

Al justificar el optimismo del escritor ecuatoriano Montalvo, abona la razón del optimismo propio por encima de humanas congojas y desfallecimientos: "Era un radical optimista por la constancia de su fe en aquellas nociones superiores que mantienen fija la mirada en una esfera ideal: bien, verdad, justicia, belleza, aunque frente al espectáculo de la realidad le tentara a menudo aquel pesimismo transitorio, que es como el lamento de esa misma fe, desgarrada por el áspero contacto del mundo" (76).

El recuerdo que dedica a Juan Carlos Gómez podría aplicarse al propio Rodó: "La tristeza nostálgica de sus últimos años no era sólo la del expatriado, sino también la del que se siente fuera de una época con la que se identificó absolutamente en espíritu" (77).

SIMPATÍA POR SU PATRIA

Hemos apuntado en el capítulo I, "Biografía y semblanza", la simpatía que sentía Rodó por su patria; simpatía, en el sentido etimológico de la palabra, de σύν, con y πάθος, sufrimiento. Añadiremos aquí solamente un fragmento de una carta dirigida a Alberto Nin Frías: "De lo que sí estoy seguro es del... temple de su naturaleza intelectual, sana y fuerte, como educada en país de robustos y tenaces trabajadores" (78).

---

(74) Rodó: *Motivos de Proteo*, pág. 28. "X. Actitud en la desilusión y el fracaso. Todo bien puede ser sustituído por otro género de bien."

(75) Rodó: *Capri*, Castellamare, marzo de 1917. En *El camino de Paros*, página 231.

(76) Rodó: *Montalvo*, en *Hombres de América*, pág. 69.

(77) Rodó: *La vuelta de Juan Carlos Gómez*, en *El mirador de Próspero*, pág. 21.

(78) Carta de J. E. Rodó a A. Nin Frías. En Alberto Nin Frías: *Ensayos de crítica e historia*, Valencia, F. Sempere y Cía., s. a., pág. VI. Figura también en A. Nin Frías: *Nuevos ensayos de crítica literaria y filosófica*, Montevideo, Dornaleche y Reyes, s. a., pág. XII.

La nota humorística fué rara en Rodó. Sin embargo, cuando aparece está manejada con habilidad. Por ejemplo, al rebatir en *Liberalismo y jacobinismo* las citas del doctor Díaz, cuando éste trata de discutir a Jesús la originalidad de la moral caritativa: "Convengamos en que esta piadosa evocación de la jeta mogólica de Confucio no pasa de ser un exceso de *dilettantismo* chinesco" (79). "Y dejemos de lado la extravagancia de incluir al liviano y gracioso espíritu de Horacio sólo porque haya hablado alguna vez de austeridad y de virtud entre los educadores y propagandistas morales, que es como si a alguien se le ocurriera retratar a lord Byron con el uniforme del Ejército de Salvación..." (80).

Jorge Luis Borges cree que el humorismo es raro en los uruguayos: "El humorismo es esporádico en los uruguayos, como la vehemencia en nosotros. Los argentinos vivimos en la haragana seguridad de ser un gran país, de un país cuyo solo exceso territorial podría evidenciarnos cuando no la prole de sus toros y la feracidad alimenticia de su llanura. Si la lluvia providencial y el gringo providencial no nos fallan, seremos la Villa Chicago de este planeta y aun su panadería. Los orientales, no. De ahí su heroica voluntad de diferenciarse, su tesón de ser ellos su alma buscadora y madrugadora. Si muchas veces, encima de buscadora fué encontradora, es ruin envidiarlos. El sol, por las mañanas, suele pasar por San Felipe de Montevideo antes que por aquí" (81).

---

(79) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 130.
(80) Rodó: *Liberalismo y jacobinismo*, pág. 147.
(81) *Antología de la moderna poesía uruguaya* (1900-1927). Seleccionada por Ildefonso Pereda Valdés. Palabras finales (prólogo, breve y discutidor), por Jorge Luis Borges. Buenos Aires, El Ateneo, 1927, pág. 221.

Glicerio Albarrán Puente.
MONTEVIDEO.

EMPÉDOCLES

POR

FEDERICO HÖLDERLIN

PERSONAJES

EMPÉDOCLES.
PAUSANIAS, su discípulo.
HERMÓCRATES, sumo pontífice de Agrigento.
CRITIAS, Arconte de Agrigento.
PANTEA, su hija.
DELIA, su amiga.
AGRIGENTINOS, tres esclavos de Empédocles.
UN CAMPESINO.
LUGAR: Primer acto: AGRIGENTO.
Segundo acto: EL ETNA.

PRIMER ACTO

I

PANTEA y DELIA

PANTEA. Este es su jardín. Allí en la escondida sombra, donde el manantial brota, allí permanecía de joven cuando yo pasaba. ¿No le has visto nunca?

DELIA. ¡Oh Pantea! Sólo desde ayer estoy con mi padre en Sicilia. Pero cuando era una niña, le vi sobre un carro de combate en los juegos de Olimpia. Entonces hablaban mucho de él, y siempre me ha quedado su nombre.

PANTEA. ¡Ahora es cuando debes verle, ahora! Dicen que las plantas están atentas a su paso y que las aguas de la tierra brotan en el lugar donde se posa su bastón, y que cuando contempla el cielo en las tormentas, la nube se rasga y brilla al claro día. Con ser esto cierto, ¿de qué sirve? ¡Es a él mismo a quien debes ver un instante, y luego nada más! Yo le huyo: es un ser que todo lo trastorna.

Por su gran interés, publicamos esta tragedia de Hölderlin, en versión castellana de Carmen Bravo-Villasante. Lamentamos que por su extensión no se pueda incluir en el mismo número el epílogo que lo acompaña, que aparecerá en un próximo número de nuestra revista.

DELIA. ¿Cómo, entonces, vive con otros? No comprendo nada de este hombre. Dime: ¿tiene también, como nosotros, esos días vacíos, en los que uno se siente viejo y mezquino? ¿Existe el dolor humano para él?

PANTEA. ¡Ay! La última vez que le vi, bajo la sombra de sus árboles, sufría también una pena profunda, él, que es divino. Con singular anhelo, como quien ha perdido mucho, buscaba tristemente: tan pronto miraba hacia la tierra, tan pronto hacia lo alto, a través de la penumbra del bosque, como si la vida se le hubiera escapado hacia el lejano azul. La humildad de su regio semblante conmovió mi corazón atormentado: también tú has de morir, hermoso astro, y ya no has de ser más. Así lo presentí.

DELIA. ¿Has hablado con él, Pantea?

PANTEA. ¡Oh, qué recuerdos me traes! No hace mucho aún que yacía moribunda. Ya se apagaba el día para mí, y el mundo oscilaba en torno al sol como una sombra sin alma. Entonces, mi padre, aunque es enemigo de este gran hombre, en aquel día sin esperanzas, le llamó a él, que es íntimo de la Naturaleza. Y cuando el magnífico me alargó la medicina, la lucha de mi ser se apaciguó con mágica conciliación. Y como transportada a una dulce infancia, libre de pensamientos, permanecí dormida en un sueño vigilante durante muchos días, en los que apenas necesité de la respiración de la vida. En aquel aire puro, ¡cómo se desplegó mi ser por vez primera hacia el mundo tanto tiempo ignorado! Mi pupila se abrió hacia el día con juvenil curiosidad. ¡Allí estaba Empédocles! ¡Qué divino y qué presente ante mí! Fué la sonrisa de sus ojos la que hizo que brotase mi vida nuevamente! ¡Ay! Y como una nubecilla del alba voló mi corazón hacia la dulce luz, tan alta, y fuí un tenue reflejo de él.

DELIA. ¡Oh Pantea!

PANTEA. Pues ¿y el tono de su voz? En cada una de sus sílabas resuenan todas las melodías, y el espíritu, en sus palabras. Quisiera sentarme a sus pies, horas y horas, como su discípula, como su hija, para contemplar su éter y lanzarme con júbilo, hasta que mis sentidos se perdieran en las alturas de su cielo.

DELIA. ¿Qué diría, niña, si lo supiera?

PANTEA. No lo sabe. El que se basta a sí mismo se mueve en su propio mundo; con suave paz divina camina entre sus flores, y hasta el aire teme molestar al dichoso. Ante él enmudece el mundo. El entusiasmo brota de su ser en ondas de creciente contento; de la noche del éxtasis creador salta el pensamiento como una chispa; los espíritus de los actos futuros se agolpan en su alma y le muestran la vida hirviente de los hombres y la callada Naturaleza... Aquí, entre sus elementos, se siente como un dios, y su alegría es un canto celeste. Se muestra al pueblo los días en que la multitud ruge y el tumulto indeciso necesita un hombre poderoso, y entonces los domina, y el piloto magnífico los salva. Ellos, al pronto, ne-

cesitan acostumbrarse al hombre extraño; mas, antes que se den cuenta, éste desaparece, pues le atrae a sus sombras el silencioso mundo de las plantas, donde se halla mejor y contempla la misteriosa vida que despliega sus fuerzas ante él.

DELIA. ¡Oh, cómo hablas! ¿Cómo sabes tú todo esto?

PANTEA. Pienso mucho en él. Y ¿cuánto tiempo me queda aún de pensar en él? ¡Ah! Y ¿acaso he comprendido quién es? Ser el mismo, eso es la vida, pues nosotros no somos sino un sueño. ¡Cuántas cosas de él me ha contado su amigo Pausanias! Este joven le contempla día tras día; el águila de Júpiter no es más valiente que Pausanias, ¡te lo aseguro!

DELIA. No puedo censurar lo que dices, amiga mía, y, sin embargo, mi alma se entristece extraordinariamente; tan pronto quisiera ser como tú... y no quisiera serlo. ¿Sois así todos los de esta isla? Nosotros también gozamos con los grandes hombres. Ahora hay uno que es la gloria de los atenienses. ¡Sófocles! El aprecia sobre todos los mortales el ser magnífico de las vírgenes, que inclina su alma a pensamientos puros. Todas desean ser un pensamiento de este hombre magnífico, pues quisieran gustosas salvar su hermosa juventud antes que se mustie en el alma del poeta. Y cada una se pregunta qué doncella de la ciudad será aquella dulce heroida, que formó su alma y dió el nombre de Antígona; y nuestras frentes resplandecen cuando el amigo de los dioses entra en el teatro los días alegres de las fiestas. Entonces, la pena no mpaña nuestro aplauso, y nunca como entonces se entrega el corazón a un homenaje tan dolorosamente ardiente. Te sacrificas, bien lo veo; él es demasiado grande para que permanezcas tranquila: ilimitadamente amas al ilimitado. Mas a él, ¿de qué le sirve? Tú misma presientes su muerte, amiga mía, y ¿has de perecer con él?

PANTEA. ¡Oh, no hagas que me sienta orgullosa! No temas por mí como por él. Yo no soy él. Cuando él muera, su muerte no será la mía, pues también es grande la muerte de los grandes. Si el escudero desea caminar junto al héroe, impulsado por la misma llama del Destino, tanto uno como otro estarán predestinados... Créeme: lo que le suceda a este hombre, sólo le sucederá a él; y si hubiera pecado contra todos los dioses, y la cólera divina se cerniese sobre su cabeza, y yo quisiera pecar, como él, para correr su misma suerte, sería lo mismo que cuando un extraño interviene en la disputa de dos enamorados: "¿Qué es lo que quieres, insensata?—me dirían los dioses—. Tú no puedes injuriarnos como él."

DELIA. Quizá estés más próxima a él de lo que pienses, tan pronto te mire complacido.

PANTEA. ¡Corazón mío! Yo misma no sé por qué le pertenezco. ¡Si le vieras! Creí que quizá ahora saldría, porque al eterno joven le agrada ir al bosque en esta hora en que el día se le parece. ¡Me hubiera gustado que le vieras cuando anda! Pero esto es un deseo, ¿no es verdad? Y debo acostumbrarme a

prescindir de los deseos, pues me parece como si los dioses no gustasen de nuestras súplicas impacientes, ¡y tienen razón! Nunca más volveré a hacerlo..., aunque puedo tener esperanzas, ¡oh dioses bienaventurados!, pues no conozco nada más que a él... Bien quisiera pediros como todos los demás la lluvia y los rayos solares. ¡Si pudiera hacerlo! ¡Oh eterno misterio! No podemos hallar lo que somos y lo que buscamos, y, en cambio, hallamos lo que no somos... ¿Qué hora es ya?

DELIA. Por allí viene tu padre. No sé qué hacer. ¿Nos quedamos o nos vamos?

PANTEA. ¿Cómo decías? ¿Mi padre? Ven. Vámonos.

ESCENA II

Coro de agrigentinos en la lejanía

CRITIAS y HERMÓCRATES

CRITIAS. ¿Oyes al pueblo ebrio?

HERMÓCRATES. Le buscan.

CRITIAS. El espíritu de ese hombre tiene mucho poder sobre ellos.

HERMÓCRATES. Lo sé; los hombres se encienden como hierba seca.

CRITIAS. El que alguien agite así a la multitud, me recuerda cuando el rayo de Júpiter agita y estremece el bosque.

HERMÓCRATES. Por eso les vendamos los ojos a los hombres, para que no puedan nutrirse tanto de la luz. Nada de lo divino debe mostrárseles, y su corazón no ha de hallar vida en torno. ¿No conoces a los antiguos, que se dicen preferidos del cielo? Alimentaron su pecho de las fuerzas del mundo, y lo inmortal estuvo junto a ellos, al penetrar el cielo. Por eso no inclinaron la cabeza, y ante estos poderosos, nadie pudo resistir. Hubieran sido transformados.

CRITIAS. ¿Y él?

HERMÓCRATES. Le ha hecho muy fuerte el haber llegado a ser amigo de los dioses. Su palabra resuena ante el pueblo como venida del Olimpo. Le agradecen que haya robado al cielo la llama de la vida y el haberla entregado a los mortales.

CRITIAS. Cierto. Ignoran todo lo que no sea él. Y él ha de ser su dios y su rey. Dicen que Apolo les construyó la ciudad a los troyanos, y que lo mejor sería que un gran hombre ahora les ayudase en el transcurso de la vida. Aun dicen más cosas inexplicables, y no acatan ley alguna, ni mandato, ni costumbre. Nuestro pueblo ha llegado a ser como una estrella errante, y temo que sea una señal de todo lo futuro, que él medita en silencio.

HERMÓCRATES. ¡Tranquilízate, Critias, no será!

CRITIAS. ¿Eres, acaso, más poderoso?

HERMÓCRATES. El que le comprende es más fuerte que los fuertes. Y ¡cuán conocido me es este hombre singular! Crece demasiado feliz.

Desde un principio se ha acostumbrado a dejarse guiar por su espíritu, que apenas le hace incurrir en el error. Créeme: ha de expiar el haber amado tanto a los mortales.

CRITIAS. También a mí me parece que no ha de durar más. Cuanto más tiempo lleve, antes caerá al llegarle su hora.

HERMÓCRATES. Ya ha caído.

CRITIAS. ¿Qué dices?

HERMÓCRATES. ¿Acaso no lo ves? Los pobres de espíritu y los ciegos hacen que el gran espíritu se equivoque en su camino. Entregó su alma al pueblo y el favor de los dioses a la plebe. Y el insensato recibe a cambio un eco vacío de un pecho mortecino y vengativo. Durante cierto tiempo lo soportó; sufrió paciente sin saber adónde le conduciría. Entre tanto creció la embriaguez del pueblo; estremecidos le escuchaban a él, con pecho tembloroso por sus palabras. Decían: "Ya no escuchamos a los dioses." ¡Y no quiero decirte qué nombres le daban los miserables al soberbio afligido! Pero, al fin, el sediento toma el veneno. ¡Infeliz, que no puede permanecer a solas, pues no encuentra algo semejante a sí mismo! Y se consuela con la furiosa adoración, y, cegado, se hace como estos necios supersticiosos. Sus fuerzas se han debilitado, camina en la oscuridad, no sabe qué hacer y nosotros le ayudamos.

CRITIAS. ¿Estás seguro de eso?

HERMÓCRATES. Le conozco.

CRITIAS. Me acuerdo de un orgulloso discurso que pronunció la última vez que estuvo en el ágora. No sé qué habría dicho antes al pueblo. Cuando llegué entonces, le oí desde lejos: "Me veneráis—decía—; hacéis bien, pues la Naturaleza es muda y viven ajenos entre sí el sol, el viento, la tierra y sus hijos, solitarios, como si no tuvieran relación unos con otros. Y todopoderosas giran en torno en el espíritu de los dioses las fuerzas libres e inmortales del mundo, y rodean a aquellas cuya vida es perecedera; con todo, como plantas silvestres en una tierra inculta, están sembrados los mortales en el regazo de los dioses, pobremente alimentados, y el suelo parecería muerto si no hubiese alguien vigilante que despertase la vida. ¡Mío es el campo! Pues mi fuerza y mi espíritu hacen que sea mío lo mortal y lo divino. Las fuerzas eternas ciñen con ardor al corazón que se afana, y poderosamente impelidos por un espíritu libre prosperan los hombres sensibles. ¡Y todo despierta! Yo uno lo dispar; con mi palabra doy nombre a lo desconocido y muevo el amor de los mortales; al que carece de algo, tomo de otro para dárselo. Yo uno vivificando y me agito rejuveneciendo al mundo vacilante, pues sin parecerme a nadie soy semejante a todo." Así habló el soberbio.

HERMÓCRATES. Eso aun es poco. Algo peor duerme en él. Le conozco, los conozco a esos excesivamente felices, hijos predilectos del cielo, que no sienten nada más que su alma. Si alguna vez

algo los altera—pues muy fácilmente se alteran estos seres delicados—, ya nunca más vuelven a aquietarse; la herida ardiente los impulsa, y hierve el pecho incurable. ¡También él! Aunque le ves tan callado, desde que el pueblo le es desfavorable, arde en su pecho el tiránico deseo. ¡El o nosotros! No hacemos ningún mal si le sacrificamos. ¡Debe morir!

CRITIAS. ¡Oh, no le irrites! Deja que se apague la llama, sofocada por sí misma. ¡Déjale, no le empujes! Para que el soberbio no sepa quién le empujó y solamente pueda pecar de palabra, muriendo como un loco que no nos perjudique demasiado. Resultaría temible con un enemigo poderoso. Créeme: entonces sentiría su poder.

HERMÓCRATES. ¡Tú le temes, temes todo, pobre hombre!

CRITIAS. Quiero ahorrarme el arrepentimiento, quiero respetar lo que debe respetarse. La vida y el entendimiento me enseñaron a honrar a Némesis, lo que no necesita hacer el sacerdote que todo lo sabe, ni el santo que todo lo santifica.

HERMÓCRATES. ¡Trata de comprenderme, insensato, antes que me estorbes! Ese hombre debe caer; yo te lo digo, y, créeme, si hubiera que respetarle sabría hacerlo mejor que tú, pues estoy más próximo a él que tú. Pero atiende esto: Más destructor que la espada y el fuego es el espíritu de los hombres, semejante al de los dioses, cuando no puede callar y descubre su secreto. Si permanece callado y reposa en sus profundidades, y da lo que es necesario, entonces es bienhechor; por el contrario, llega a ser como un fuego que devora cuando rompe sus cadenas. ¡Arrojemos a aquel que entrega su alma desnuda y a sus dioses, diciendo temerariamente lo que no debe decirse! ¡Arrojemos al que derrama y disipa como agua el peligroso bien que posee! Es peor que un asesino. ¿Y eres tú, tú, el que sales en su defensa? ¿No te persuadirás de lo que es necesario? Es su destino. El se lo ha buscado. Semejante a él, si, como él, loco y dolorido, debe vivir y perecer aquel que descubra lo divino y entregue lo oculto en manos de los hombres. ¡Debe caer!

CRITIAS. ¿Lo ha de pagar tan caro aquel que, con toda su alma, entregue lo mejor de sí mismo a los mortales?

HERMÓCRATES. Sí, pues Némesis no puede permanecer alejada. Que diga elevadas palabras; que muestre envilecida la vida, casta y silenciosa; que saque a la luz del día el oro de las profundidades; que haga uso de lo que no le ha sido concedido usar a los mortales. Sí; pero será el primero a quien todo esto le haga perecer. ¿Acaso no está ya trastornada su mente? Y su alma, tan tierna, ¿no se ha hecho lo bastante salvaje a causa del pueblo? ¡Oh, qué despótico se ha vuelto el compasivo! ¡Aquel ser bondadoso se ha transformado en un insolente, que hace juguete de sus manos a los dioses y a los hombres!

CRITIAS. Causa espanto lo que dices, sacerdote; pero creo en tus oscuras palabras. Sea. Aquí me tienes dispuesto a la obra,

aunque no sé por dónde debo empezar a derribarle. No es difícil elevar a un hombre, por grande que sea; pero derribar a un poderoso que conduce a la multitud como un encantador, muy otra cosa me parece, Hermócrates.

HERMÓCRATES. Es quebradizo su encanto, necio. El ya nos ha preparado el camino más fácilmente de lo que fuera necesario. Hubo un tiempo en que descargó su despecho y su ánimo afligido contra sí mismo. Ahora, aunque tuviera el Poder, lo despreciaría, pues, entristecido con la caída, busca la vida perdida y el dios que ha disipado con su charla. Reúneme al pueblo. Ante éste le acusaré, le maldeciré, y entonces se espantarán de su ídolo; le arrojarán al desierto, del que nunca más volverá, expiando allí el haber predicado más de lo que se debe a los mortales.

CRITIAS. ¿De qué le acusas?

HERMÓCRATES. Bastan las palabras que me has dicho.

CRITIAS. ¿Con esa débil acusación piensas alejar de su alma al pueblo?

HERMÓCRATES. Ya habrá oportunidad de que la acusación tenga fuerza, y no será poca, por cierto.

CRITIAS. Aunque le acusaras de homicidio, no se conmoverían esos seres supersticiosos.

HERMÓCRATES. Eso es, precisamente. Los supersticiosos perdonan el hecho evidente, y debe ser invisible para que se les entre por los ojos. Así es como se impresionan los idiotas.

CRITIAS. Sus corazones se inclinan a él; no los domarás, no los conducirás tan fácilmente, pues le aman.

HERMÓCRATES. ¿Que le aman? Sí; mientras prospera y brilla..., le miman; pero ¿qué harán ahora que está adusto y seco? Nada puede impedirlo. Sus horas están contadas; el campo ya no tiene cosecha, está abandonado, y la tormenta cae sobre él.

CRITIAS. ¡No le irrites! ¡No le irrites! ¡Ten cuidado!

HERMÓCRATES. Creo que es bastante paciente.

CRITIAS. Así hará suyos a los pacientes.

HERMÓCRATES. Cierto.

CRITIAS. Veo que nada te importa, y vas a hacer que tú, yo, él y todos nos perdamos.

HERMÓCRATES. En verdad que nada me importan los sueños y las ilusiones de los mortales. Aunque fueran dioses y se reverenciasen como dioses unos a otros, eso sólo duraría un instante. Pero, escucha: ¿crees tú que ese hombre, tan sufrido, podrá hacer suyos a los que sufren? El mismo logrará que los insensatos se rebelen contra él, pues conocerán la gran mentira y agradecerán despiadados que su ídolo sea tan débil como ellos. Y le estará bien empleado, por mezclarse con ellos.

CRITIAS. ¡Oh sacerdote, cómo me gustaría estar fuera de todo esto!

HERMÓCRATES. ¡Confía en mí, y no temas lo que es necesario! ¡Ha de suceder!

CRITIAS. Allí viene. Mientras pierdes todo, búscate a ti mismo, espíritu extraviado.

HERMÓCRATES. ¡Déjale! ¡Ven!

ESCENA III

EMPÉDOCLES

EMPÉDOCLES. Llegaste a mi silencio con suave paso; me hallaste en la oscuridad de la entrada, ¡oh amigo mío!; no viniste inesperado. A lo lejos, resonando sobre la tierra, percibí tu retorno. ¡Hermoso día! Y vosotras, amigas, ¡oh atareadas fuerzas de lo alto!, qué próximas estáis de nuevo, ¡oh bienaventuradas! ¡Sed como antes, árboles inmutables de mi bosque! En quietud crecíais; diariamente os nutría con luz un manantial celeste, y tú, ¡oh Eter!, vertías la viva lumbre de la vida, que fructificaba en las copas floridas. ¡Oh Naturaleza entrañable, te tengo ante los ojos! ¿No conoces al amigo, a tu preferido? ¿No me conoces? Al sacerdote que te ofrendaba cánticos, tan vivos como la sangre alegremente derramada. Por los sagrados árboles donde afluye el agua de las venas de la tierra, y donde los sedientos se refrescan los días calurosos, sí, también vosotros, manantiales de la vida, vinisteis a mí en otro tiempo, desde las profundidades del mundo, y hacia mí vinieron los sedientos... ¡Cómo! ¿Es que lo he soñado? ¿Acaso estoy solo? ¿También es de noche ahora en pleno día? Aquel que ha visto más alto de lo que permite la mirada mortal, cegado ahora va a tientas. ¿Adónde estáis, dioses míos? ¡Qué dolor! ¿Me habéis abandonado como a un mendigo? Aplastáis el pecho que os ha presentido lleno de amor, y me aprisionáis con vergonzosas ligaduras, a mí, que he nacido libre. ¡Que deba continuar viviendo el que ha sido tanto tiempo mimado, y que tan a menudo unió su vida a la de los mortales...! ¡Ay! Hermoso tiempo aquel y santo, en que supo sentir el corazón otro mundo lejano y sus fuerzas divinas... Sí; ahora condenada su alma, debe perecer. Y, arrojado, sin amigos, aquel que fué amigo de los dioses, para siempre debe nutrirse de la noche y de la nada, soportando lo insoportable, como aquellos débiles que se forjan en las jornadas del temible Tártaro. ¿Cómo? ¿He venido aquí abajo para nada? ¡Ah! Una cosa, una, habéis de dejarme. Loco, si todavía eres el mismo, y ya sueñas como si fueras un débil. ¡Una vez más todavía, una vez más he de vivir; lo quiero! ¡Bien sea maldito o con una bendición! ¡Infeliz! ¡Con tal que nunca te engañe la fuerza de tu pecho! Quiero que todo se dilate en torno mío; ha de amanecerme con mi propia llama; has de alegrarte, pobre espíritu, y has de sentirte preso, libre, grande y rico sólo en tu propio mundo... ¡Qué dolor! ¡Solo! ¡Solo! ¡Solo! ¡Ya nunca más os encontraré, dio-

ses míos; nunca más volveré a tu vida, Naturaleza! Ahora estás desterrado, ¡qué dolor! ¿Es que acaso no te he respetado? ¿Me he envanecido? ¡Oh dulce amiga! ¿No me has librado del sueño abrazándome con tus ardientes alas? ¿No has atraído al insensato con halagos hacia tu néctar, para que bebiese y creciese y floreciera, y, una vez poderoso y ebrio, se burlase de ti impunemente? ¡Oh espíritu, espíritu, que me has engrandecido, ya tienes un héroe! Te has hecho un nuevo Júpiter, viejo Saturno; uno más débil y más insolente, pues sólo su lengua perversa puede ultrajarte. ¡Todo ha pasado! ¡No te lo ocultes! Tú has sido el culpable, pobre Tártalo; has infamado el santuario, y con atrevido orgullo has roto el hermoso lazo. ¡Desgraciado! Cuando los genios del mundo, llenos de amor, se entregaron a ti, sólo pensaste en tu persona, pobre insensato, e imaginaste que, vendidos a ti los celestes, como simples esclavos te servirían. ¿No hay un vengador? ¿Debo ser yo mismo el que diga a mi alma la maldición y el ultraje? ¿Debo permanecer solitario? ¿Así? Nadie mejor que yo para arrancar la corona délfica de mi cabeza y los rizos que le corresponden al calvo vidente..., ¡oh dioses! ¡Ojalá no hubiera tenido nunca que pronunciar mi nombre, conservándome como un niño!

ESCENA IV

EMPÉDOCLES y PAUSANIAS

PAUSANIAS. ¡Oh poderes celestiales! ¿Qué es esto?

EMPÉDOCLES. ¡Vete! ¿Quién te ha enviado? ¿Quieres ejecutar tu obra en mí? Te diré todo por si no lo sabes, y luego compórtate con arreglo a ello. ¡Pausanias, no busques al hombre a quien entregaste tu corazón, pues ya no existe! Vete, hijo mío. Tu semblante me inflama. Ardo ante tu vista. No sé si es una bendición o una maldición lo que viene de ti, pero no puedo resistirlo. Aunque... ¡haz lo que quieras!

PAUSANIAS. ¿Qué ha sucedido? Largo tiempo te he permanecido fiel. Ahora, gracias le doy a la luz del día por haberte podido ver desde lejos, por haberte hallado así. ¡Ah gran hombre, que estás como herido por un rayo, aniquilado todo tu ser! ¿Estabas solo? No pude oír las palabras, aunque todavía resuena en mis oídos su extraño tono mortal.

EMPÉDOCLES. Era la voz de un hombre que se alaba porque le hizo demasiado feliz la Naturaleza, bondadosa.

PAUSANIAS. El mundo no te basta a ti, que te son familiares los dioses.

EMPÉDOCLES. Sí; es cierto, hijo mío, aun no se ha debilitado en mi espíritu el mágico ensalmo. Mira, todavía aman los genios del mundo al que todo lo ama entrañablemente. ¡Oh qué tiempo(s) aquel(los)! ¡Oh dulzuras del amor! Entonces el alma se abría y la despertaban de su cándido sueño, como a Endimión, los dioses, para recibir a los poderosos genios de la

vida, eternamente jóvenes. ¡Qué sol tan bello, entonces! Nada me habían enseñado los hombres aún. ¡Mi corazón santo, eternamente amando, me impulsaba hacia lo eterno! ¡Hacia ti!... Y no podía hallar lo divino, ¡oh silenciosa luz! Y así como tú derramas la vida durante el día, y alegre y libre de inquietudes te desprendes de tu dorada plenitud, así yo, que soy tuyo, entregaba lo mejor de mi alma a los mortales. ¡Cuántas veces, sin miedo, como tú, se daba mi corazón a la grave tierra, tan llena de destino, dispuesto como un joven a serle fiel hasta el final! ¡Y qué a menudo, en esas horas íntimas, os decía que anudarais así el preciado lazo que os une con ella hasta la muerte!

PAUSANIAS. ¡Qué juventud aquella! Sólo de pensarlo le brillan los ojos al hombre entristecido.

EMPÉDOCLES. ¡Todas tus alegrías, tierra! Todas me las dabas tú, verdaderas, cálidas, plenas, maduradas por el amor y el trabajo. Con frecuencia me sentaba en las silenciosas alturas de las montañas y meditaba, contemplando asombrado las desatinadas mudanzas de los humanos. Y si al presentir mi propia decadencia me conmovía en lo profundo, entonces el Eter me enviaba su aliento, como tú lo haces, mitigando las amorosas heridas de mi pecho; y al igual que las nubes hacen con el fuego, se desataban limpias mis penas en el azul altísimo.

PAUSANIAS. ¡Oh hijo del cielo!

EMPÉDOCLES. ¡Así era, así! ¡Y ojalá pudiese ahora decir lo mismo! ¡Pobre de mí! ¡Ojalá pudiese hacer brotar de mi alma los efectos de tu fuerza magnífica, que compartí otras veces, oh Naturaleza! ¡Oh, si este pecho sordo y mortecino volviera a resonar con tus acordes! ¡Oh vida! ¿Soy aún el mismo? ¿Es verdad que sonaron todas tus aladas melodías y oí tu eterna armonía, Naturaleza inmensa? ¡Ay de mí, que estoy solitario! ¿Acaso no viví con la sagrada tierra y con su luz, y contigo, que nunca abandonaste mi alma, padre Eter? ¿Acaso no viví con todo lo viviente, amigo de los dioses en nuestro Olimpo? Me han arrojado fuera, estoy solo, y únicamente el dolor me acompaña durante el día y comparte mi sueño. La felicidad ya no está conmigo. ¡Vete! ¡Vete! ¡No preguntes! ¿Piensas que estoy soñando? Mírame, y no te asombres, amigo mío, cuando veas adónde he venido a parar; a los hijos del cielo, cuando han sido demasiado felices, les está destinada una maldición especial.

PAUSANIAS. ¡Qué dolor! ¡No puedo soportar que hables así! ¿Tú? No puedo soportarlo. No debes angustiar así tu alma y la mía. Es un mal presagio que el espíritu de un poderoso, que ha sido siempre alegre, se oscurezca.

EMPÉDOCLES. ¿Lo crees así? Pues señal de que pronto descargará una tormenta sobre la tierra.

PAUSANIAS. ¡Oh maestro querido! No cedas a la tristeza. ¿Qué os hizo, dioses de la muerte, este puro de espíritu para que su alma

esté tan entenebrecida? ¿Acaso los mortales no poseen nada y puede el temor apoderarse de su corazón? ¿Es que acaso el eterno Destino también se enseñorea en el pecho de los grandes? ¡Domina tu pena y haz que obre tu poder! ¡Todavía eres el que más puede de todos; mírate en mi amor y verás quién eres! ¡Piensa en ti y vive!

EMPÉDOCLES. Me conoces y te conozco, pero no conoces la muerte ni la vida.

PAUSANIAS. La muerte la conozco poco..., aunque muy poco pienso en ella.

EMPÉDOCLES. Estar solitario y sin dioses, ¡esto es, esto es la muerte!

PAUSANIAS. Déjala, yo te conozco a ti; por tus obras te conocí, y fué su poder el que me hizo conocer el mundo de tu espíritu. ¡Cuántas veces una palabra tuya pronunciada en un bendito instante me dió muchos años de vida, de forma que una nueva era empezaba para el adolescente! ¡Cuántas veces! ¡Como el ciervo en cautividad, que añora su cuna al oír resonar el bosque a lo lejos, batía mi corazón al oírte hablar de la ventura de un mundo antiguo y primitivo, cuando anunciabas días inmaculados y todo tu destino permanecía abierto ante ti! ¿Es que no dibujabas ante mis ojos las grandes líneas del futuro, como hacen los artistas con la parte invisible de un cuadro? ¿Acaso no conocías las fuerzas de la Naturaleza, y familiarmente, como ningún mortal lo hace, las dirigías a tu gusto, con suave dominio?

EMPÉDOCLES. ¡Verdad! Todo lo sé, y todo lo domino; como obra de mis manos reconozco lo que me rodea. Señor de los espíritus, gobierno todo lo viviente. El mundo es mío, y todas las fuerzas son súbditos que me sirven...; la Naturaleza, que es una doncella necesitada de dueño, también me acata, y si aun tiene honor, es gracias a mí. ¿Qué sería del cielo y del mar, de las islas y de las estrellas y de todo lo que yace ante los ojos de los hombres; qué de esta muerta armonía si yo no le diese el tono, el lenguaje y el alma? ¿Qué sería de los dioses y su espíritu si yo no los anunciase? ¡Ah! Dime: ¿quién soy yo?

PAUSANIAS. Puedes burlarte en la tristeza de ti mismo y de todo lo que ennoblece a los humanos, sus acciones y sus palabras. Priva a mi pecho de su alegría y espántame como a un niño, pero... ¡habla! Te odias y odias al que te ama y quiere ser semejante a ti. Pretendes ser otro distinto del que eres; no te conformas con tu estimación y no quieres permanecer. ¡Deseas perecer!

EMPÉDOCLES. ¡Inocente!

PAUSANIAS. ¿De qué te acusas? ¿Qué sucede? Haz que tus sufrimientos no sean un enigma que me atormente.

EMPEDOCLES. ¡Oh, venera lo que no comprendes!

PAUSANIAS. ¿Por qué me lo ocultas y haces que tus penas sean un enigma para mí? Créeme: nada hay más doloroso.

EMPÉDOCLES. Y nada hay más doloroso, Pausanias, que descifrar las penas. ¿Acaso no lo ves, Pausanias? ¡Ay, cuánto mejor hubiera sido

que no hubieras sabido nada de mí y de mi tristeza! No debí haber hablado, casta y sagrada Naturaleza, que escapas a las mentes incultas. Como un soberbio bárbaro te he despreciado, y he creído que yo solo era el dueño... Aunque, sí, he conocido la vida de la Naturaleza, y, en otro tiempo, los dioses me sirvieron. Yo solo era el dios, que arengaba con atrevido orgullo... ¡Oh, créeme: mejor hubiera sido no haber nacido! Ahora vete, y nunca más vuelvas a consolarme... ¿Qué sucede? ¿Qué miras?

PAUSANIAS. ¿Qué? ¿Sólo por unas palabras? ¿Cómo puedes vacilar así, hombre atrevido?

EMPÉDOCLES. ¿Sólo por unas palabras? Sí. Y lo mismo que me amaron, ojalá los dioses me aniquilen.

PAUSANIAS. Nadie habló nunca como tú.

EMPÉDOCLES. ¡Nadie, es verdad! ¿Cómo hubieran podido?

PAUSANIAS. Es cierto. Nadie como tú, hombre portentoso, vió y amó más entrañablemente al mundo eterno con sus genios y fuerzas; por eso sólo tú pronunciaste palabras atrevidas, y por eso también eres tan sensible que basta una palabra orgullosa para arrancar de tu corazón a los dioses, ¡oh Empedocles!

EMPÉDOCLES. ¡Mira quién viene! Es Hermócrates, el sacerdote, y con él la muchedumbre, y Critias, el arconte. ¿Qué me quieren?

PAUSANIAS. Llevan mucho tiempo buscándote.

ESCENA V

EMPÉDOCLES, PAUSANIAS, HERMÓCRATES, CRITIAS y AGRIGENTINOS

HERMÓCRATES. Aquí está el hombre que decís que ha bajado vivo del Olimpo.

CRITIAS. Y está triste, como los mortales.

EMPÉDOCLES. ¡Sí; burlaos, pobre gente! ¿Os alegra que sufra el que os pareció grande? Igual que polvo llevado por el viento, os parece el poderoso cuando se hace débil. Os encanta el fruto que cae maduro a tierra. Sin embargo, creedme, no todo madura para vosotros.

UN AGRIGENTINO. ¿Qué ha dicho?

EMPÉDOCLES. Marchaos, os lo ruego; cuidad de lo vuestro; no os mezcléis en lo mío.

HERMÓCRATES. Espera; acerca de eso tiene aún que decirte algo el sacerdote.

EMPÉDOCLES. ¡Ay! ¡Oh dioses puros y vivificadores! ¿Ha de envenenarme este hipócrita mi tristeza? ¡Vete! Te he respetado muchas veces; así, pues, justo será que me respetes ahora. Ya lo sabes: bien te he dicho otras veces que te conozco a ti y a tu malvada secta. Durante mucho tiempo ha sido un enigma para mí cómo la Naturaleza os puede soportar en su centro. Cuando yo era un niño, mi corazón os evitaba, corruptores; mi corazón, piadoso e íntegro, que amando con ardor estaba pendiente del sol, y del éter, y de todos los mensajeros de la gran Naturaleza presentida; entonces, temeroso, sentía

que tratabais de persuadir el corazón en su libre amor a los dioses, para que ejercitase con vosotros un servicio común. ¡Idos! No puedo ver ante mí al hombre que se ocupa en lo divino como de un oficio. Su rostro es falso y frío y muerto, como son sus dioses. ¿Qué, os asombra? ¡Marchaos ahora!

CRITIAS. ¡No antes que una maldición sagrada te marque la frente, desvergonzado blasfemo!

HERMÓCRATES. Tranquilízate, amigo. Ya te he dicho que la soberbia se apoderaría de él. Ya lo oís, ciudadanos de Agrigento: este hombre me ultraja. No debo, pues, cambiar duras palabras, como en una riña salvaje. No está bien que un anciano lo haga. Vosotros mismos podéis preguntarle quién es.

EMPÉDOCLES. ¡Oh, dejad! Ya lo veis. A nadie aprovecha irritar a un corazón que sangra. Permitid que vaya tranquilo por el camino que sigo. Cuando desuncís del arado a la bestia que vais a sacrificar, ¿no le claváis la aguijada? Haced lo mismo conmigo. No envilezcáis mi pena, que es sagrada, con enojosos discursos, y librad mi pecho de las vuestras, ya que vuestro dolor pertenece a los dioses.

AGRIGENTINO 1.º ¿Qué sucede, Hermócrates? ¿Por qué dice este hombre tan extrañas palabras?

AGRIGENTINO 2.º Dice que nos vayamos, como si nos temiera.

HERMÓCRATES. ¿Qué os parece? Se le ha nublado el sentido, por haberse hecho un dios ante vosotros. Pero, como nunca creéis mis palabras, preguntadle ahora, que habrá de contestaros.

AGRIGENTINO 3.º Sí, te creemos.

PAUSANIAS. ¿Que le creéis, desvergonzados? Hoy no os agrada vuestro Júpiter; está triste. El ídolo se os hace molesto, y por eso lo creéis. Ahí está; se aflige y hace callar el espíritu, hacia el que tenderán, anhelantes, los jóvenes cuando vengan tiempos menesterosos y él ya no exista. ¿Y vosotros, mientras, arrastrándoos y silbando en torno de él? ¿Cómo podéis hacerlo? ¿Sois tan insensatos que no os previene la mirada de este hombre? Porque es apacible se atreven sus enemigos... ¡Oh sagrada Naturaleza! ¿Cómo también tú soportas en tu centro a estos gusanos? Pero bien veo que me miráis y no sabéis qué hacer conmigo: preguntadle al sacerdote; a él, que todo lo sabe.

HERMÓCRATES. Ya oís cómo nos reprende en nuestro propio rostro el joven atrevido. Puede hacerlo, ya que su maestro todo lo puede por vuestra causa. Quien se hace con el pueblo, habla lo que quiere, bien lo sé; pero no iré en su contra, porque todavía le soportan los dioses. Mucho soportan y callan; así, el único desbocado puede llegar hasta el extremo, para caer luego impíamente en una ilimitada oscuridad.

AGRIGENTINO 3.º Compañeros: desde ahora en adelante no quiero nada con estos dos.

AGRIGENTINO 1.º Oye, ¿cómo es que nos habrá podido engañar éste?

AGRIGENTINO 2.º ¡Que se vayan, el maestro y el discípulo!

HERMÓCRATES. Ha llegado el momento. ¡Yo os lo suplico, fuerzas temi-

bles, vengadoras de los dioses!... Zeus gobierna las nubes y Poseidón doma a las ondas, y a vosotras, ligeras como nadie, os ha sido concedido el dominio de lo oculto. Cuando un déspota nace y crece inclinado al crimen, vosotras marcháis a su lado errantes y pensativas, pendientes de aquel pecho cuyas palabras indiscretas delatan al enemigo de los dioses. ¡Sí; también vosotros conocéis al oculto seductor, que robó el sentido al pueblo y se burló de las leyes de la patria, que no respetó nunca a los antiguos dioses de Agrigento ni a sus sacerdotes! No permaneció oculta en el silencio su mente monstruosa. ¡Todo lo llevó a cabo! Infame, ¿te imaginabas que iban a saltar de júbilo cuando les decías que eras un dios? Entonces te habrías hecho el amo de Agrigento. Como un tirano único y todopoderoso, tuyo habría sido este pueblo bondadoso y esta hermosa tierra. Callaron, se espantaron y tú palideciste; se paralizó tu perniciosa saña en los oscuros recintos en donde te encierras, lejos de la luz del día. ¿Y vuelves ahora, para verter tu amargura sobre mí y ultrajar a nuestros dioses?

AGRIGENTINO 1.º ¡Bien claro está! Hay que juzgarle.

CRITIAS. Ya os dije que yo nunca me he fiado de este soñador.

EMPÉDOCLES. ¡Oh canallas!

HERMÓCRATES. Y todavía tienes valor de hablar. ¿Es que no comprendes que ya nada tienes que ver con nosotros, que eres un extraño y un desconocido para todo ser viviente? Ya no te pertenece el manantial del que bebemos; ni el fuego que nos calienta, ni lo que alegra el corazón de los mortales; todo te lo quitaron los santos vengadores de los dioses. Ya no es tuya la luz y su alegría, ni el verdor de la tierra, ni sus frutos; el aire ya no derrama sus bendiciones sobre ti, cuando tu pecho suspira anhelante y busca un refrigerio. Es en vano; no vuelvas a lo que es nuestro, pues tú ya perteneces a los vengadores, a los sagrados dioses de la muerte. ¡Ay del que desde ahora cobije en su alma una sola de tus palabras! ¡Ay del que te salude y te tienda su mano, del que te soporte a su mesa y te ofrezca bebida, y del que te cobije bajo su techo cuando, al llegar la noche, llames a su puerta, y del que encienda una antorcha en tu sepulcro cuando mueras! ¡Ay de ti, ay de ellos! ¡Vete! Los dioses patrios ya no toleran en sus templos al que los menosprecia.

PAUSANIAS. ¡Ven, no irás solo; todavía hay quien te reverencia, aunque se lo prohiban, maestro amado! La bendición del amigo es más poderosa que la maldición de este sacerdote. ¡Vente hacia lejanas tierras! También allí hallaremos la luz del cielo; vamos hacia la serena y libre Grecia, donde pediré para que el alma se te alegre; también allí hay verdes colinas, y el arco da su sombra bienhechora y una dulce brisa refresca el pecho al caminante; y cuando te sientes en los lejanos caminos, cansado del calor del día, yo mismo, con mis propias manos, te traeré el agua de un fresco manantial, y bus-

caré comida, y combaré las ramas sobre tu cabeza para darte sombra, y haré un lecho de hojas y musgo, y, mientras duermas, velaré tu sueño. ¡Sí, y también pondré la antorcha funeraria que quieren negarte estos infames!

EMPÉDOCLES. ¡Corazón fiel! ¡Oh ciudadanos, no pido nada para mí; cúmplanse vuestras órdenes. Sólo pido por este joven. Pero no volváis vuestros rostros. ¿No soy acaso el mismo que hace poco amabais, y en torno al cual os reuníais? Erais vosotros, sí, los que me alargabais las manos; entonces no os parecía mal; veníais hacia mí impetuosamente, y trayendo a los niños sobre los hombros los levantabais en alto. ¿No soy el mismo; no conocéis al hombre, al que decíais que iríais con él, si quisiera, de país en país como mendigos, y, si era necesario, que le seguiríais hasta el Tártaro? ¡Qué niños sois! Todo queríais dármelo; parecíais insensatos cuando me obligabais a tomar vuestro sustento; luego yo os daba del mío, y fijaos bien: siempre os di más de lo que me disteis vosotros. Ahora me iré de vuestro lado; pero no me neguéis esta sola gracia: ¡perdonad a este joven! No os causó mal alguno. Sólo m amó, como me amasteis vosotros. ¡Decidme si no es bello y noble! ¡Sed razonables y escuchadme! ¡Cuántas veces os dije que descendería una helada noche sobre la tierra, el alma se consumiría de dolor y los dioses bienaventurados no siempre enviarían a tales adolescentes para renovar la marchita vida de los hombres! ¡Cuántas veces os dije que debíais tener propicios a los genios! ¡Perdonadle; no claméis contra él, prometédmelo!

AGRIGENTINO 3.° ¡Vete; no queremos escuchar nada de lo que dices!

HERMÓCRATES. El muchacho tendrá lo que ha buscado. Expiará su arrogancia acompañándote y su maldición será la tuya.

EMPÉDOCLES. ¿Callas, Critias? No ocultes nada, pues también a ti te concierne este asunto. ¿No es cierto que le conociste? ¿Los pecados no desencadenaron torrentes de sangre? ¡Estoy suplicando a fieras; díselo, amigo! ¡Están ebrios; tranquilízalos con tus palabras, para que esos pobres seres recuperen el sentido!

AGRIGENTINO 2.° ¿Aun nos reprende? Recuerda que te hemos maldecido, y no hables. ¡Vete! De lo contrario, pronto pondremos las manos sobre ti.

CRITIAS. ¡Bien dicho, ciudadanos!

EMPÉDOCLES. ¿De verdad? ¿Os atreveríais a poner las manos sobre mí? ¿Cómo? ¿Codiciáis también mi vida, arpías hambrientas? ¿No podéis aguardar a que mi espíritu vuele para ultrajar mi cadáver? ¡Acercaos! Desgarrad y repartíos la presa, y que el sacerdote bendiga vuestro banquete e invite a sus íntimos, los vengadores de los dioses. ¿Tienes miedo, desgraciado? ¿Cómo? El taimado cazador ya ha logrado su presa, ¿por qué no se regocija? ¿Tiemblas? ¿Me conoces? ¿Debo amargarte la miserable alegría que tienes? ¡Por tus grises cabellos, hombre, escúchame! Has de ser de la tierra, pues

no sirves ni siquiera para hijo de las furias. ¡Mira qué mezquino eres, tú que pretendías mandar sobre mí! ¡Verdaderamente, qué acción tan miserable cazar una presa herida! ¡Qué bien se aprovechó de mi agonía el cobarde para envalentonarse! Me cazó y azuzó a la plebe contra mí, para que con sus dientes me mordiera el corazón. Y ahora, ¿quién mitiga mis heridas? ¿Quién cobija al hombre sin patria, que esconde sus cicatrices ante los extraños, y, lejos de las moradas que habitan, suplica a los dioses del bosque para que le acojan? ¡Ven, hijo! Me han hecho mucho daño, y, con todo, lo hubiese olvidado. Pero y a ti, ¿cómo te olvidaría? ¡Ah! ¡Vosotros, pereced, seres anónimos! Morid de una muerte lenta y que os acompañen los cánticos de los sacerdotes como graznidos de cuervo. Y así como el lobo se apiña junto a los cadáveres, ojalá también haya uno para cada uno de vosotros, que se sacie con vuestra sangre y que limpie a Sicilia de todos vosotros. Está seca la tierra donde antaño brotaban los racimos purpúreos para el pueblo, y los frutos dorados en el oscuro bosque, y la noble semilla, y donde el extranjero, al pisar vuestros templos, preguntaba si era allí donde estaba la ciudad. ¡Marchaos! ¡Ya nunca más me volveréis a encontrar! *(Va marchándose el pueblo.)* ¡Critias! A ti quiero decirte unas palabras.

PAUSANIAS. *(Después que Critias ha vuelto.)* Mientras, déjame ir a despedirme de mi anciano padre.

EMPÉDOCLES. ¡Dioses! ¿Por qué? ¿Qué os hizo este joven? ¡Vete, infeliz! Te espero en el camino que va a Siracusa; caminaremos juntos. *(Pausanias sale por el lado contrario.)*

ACTO SEGUNDO

....

ESCENA II

EMPÉDOCLES y PAUSANIAS

....

PAUSANIAS. ¿Qué tal estás? ¿Quieres que vaya al campo en busca de comida? Si no la necesitas, prefiero quedarme contigo, aunque quizá sería mejor que nos fuéramos y buscásemos un sitio en el bosque donde descansar.

EMPÉDOCLES. Mira, allí cerca brilla un arroyo. También es nuestro. Coge tu vaso, una hueca calabaza y llénala; quiero que un sorbo me refresque el alma.

PAUSANIAS. *(Dirigiéndose al manantial.)* ¡Qué clara y fresca, qué viva brota de la oscura tierra, padre!

EMPÉDOCLES. Bebe tú primero. Luego llénala y tráeme.

PAUSANIAS. *(Al dársela.)* Que los dioses te la bendigan.

EMPÉDOCLES. ¡Por vosotros, dioses míos, antiguos amigos! Muy de otro modo retorno ahora, ¡oh Naturaleza! ¡Oh bienaventurados que me precedéis, y cuando llego os encuentro! Siempre florece antes de madurar. ¡Tranquilízate, hijo! Mira, no vamos a hablar más de todo lo pasado.

PAUSANIAS. Te has transformado; brilla tu mirada como la de un triunfador. No lo comprendo.

EMPÉDOCLES. Como dos adolescentes pasaremos juntos el día y hablaremos de muchas cosas. Hállase aquí fácilmente la sombra protectora, bajo la cual, libres de inquietudes, dos fieles e íntimos amigos sostienen su conversación. ¡Amado discípulo! ¡Cuántas veces, como dos niños que se nutren de un mismo racimo, henchimos nuestro corazón de un hermoso instante! Sí, acompáñame, para que no se pierda ni una sola hora de este día solemne; bien te ha costado llegar hasta él. Aunque no temas, ¿dan acaso los dioses algo en vano?

PAUSANIAS. Aclárame lo que dices y así podré alegrarme como tú.

EMPÉDOCLES. ¿Acaso no lo ves? Hoy vuelven a revivir los bellos instantes de mi vida; está lo grande ante nosotros. ¡Arriba, hijo! Vamos hacia la cumbre del viejo y sagrado Etna, pues sólo en las alturas nos ofrecen los dioses su presencia. Hoy veré desde allí, con mis ojos, los ríos, las islas, el mar y el brillo tembloroso del sol sobre las doradas aguas, el brillo juvenil que tanto amé. El astro eterno resplandecerá sobre nosotros, mientras en lo profundo de la tierra brote una brasa ardiente! ¡Con qué dulzura nos tocará el espíritu que todo lo mueve! ¡Oh, entonces...!

PAUSANIAS. Me causas espanto; no te entiendo. Estás alegre y hablas majestuosamente. Preferiría verte entristecido, ¡ay!, y que la ignominia que sufres consumiese tu pecho, y que no te tuvieses en nada, tú, tan grande como eres.

EMPÉDOCLES. ¡Oh dioses! ¡Que tampoco éste me deje tranquilo y turbe mi mente con sus rudas palabras! Si continúas, márchate. ¡Por mi vida! Esta no es hora de hablar tanto sobre lo que soy y lo que sufro. Eso ya pasó, y ya no quiero saber nada más. Lo he merecido. Pero sí te perdono que me lo hayas recordado tan inoportunamente. Todavía está ante tus ojos el sacerdote, y resuena en tus oídos la estridencia de los gritos burlones de la plebe, y la nenia de nuestros hermanos, que nos acompaña aún, lejos de la ciudad. ¡Ay de mí! Te juro por todos los dioses que me dieron el ser que no lo hubieran hecho si yo hubiera sido el de siempre. Pero ¿qué? Ignominiosamente, fué un día entre todos mis días el que me traicionó y me entregó a esos cobardes... ¡Silencio! ¡Basta! He de enterrarlo más hondo que la tumba más honda que se haya cavado para un mortal.

PAUSANIAS. ¡Ay!, ¡qué espantosamente he turbado su alma, grande y majestuosa! Ahora su pena es mayor que antes.

EMPÉDOCLES. ¡Consuélate! Es irremediable. Ya no te aflijas más. Y no

vuelvas a turbarme. El tiempo todo lo mitiga. Hace mucho que me he reconciliado con los mortales y con los dioses.

PAUSANIAS. ¿Es posible? ¿Es que se ha curado tu mente entristecida? ¿Acaso ya tu imaginación no te dice que estás solo, y, calmado, tu corazón se inclina hacia el corazón de la tierra? ¿Es que de nuevo tu mirada presiente al padre Eter? ¡Maestro amado! O ¿es que las acciones de los hombres te parecen tan inofensivas como las llamas de un hogar? Dime si no es así. Todo renace de nuevo, ¿no es cierto? ¡Mira!, bendeciré la clara corriente que te ha vuelto a la vida. Y mañana, ¡qué alegres descenderemos hacia el mar, que nos conduzca a orillas más seguras! No importan los trabajos y las fatigas del viaje, si el espíritu está alegre.

EMPÉDOCLES. ¡Qué niño eres, Pausanias! Has olvidado que nada sucede en vano a los mortales. Todo tiene remedio... ¡No, heroico joven, no palidezcas! Mira lo que me trae de nuevo mi antigua dicha: me concede lo que apenas había imaginado. Y no ha de irme mal, a mí, que estoy marchito, con los juveniles dioses, que encienden mis mejillas. ¡Vete, hijo mío! No quisiera que mis deseos y mis sentimientos se descubriesen. No están hechos para ti. Y óyeme, corazón amado: si alguna vez los descubres, no te los apropies, deja lo que es mío, como yo dejo lo que es tuyo. ¿Qué sucede?

PAUSANIAS. Una muchedumbre viene hacia aquí.

EMPÉDOCLES. ¿Sabes quiénes son?

PAUSANIAS. No puedo creer a mis ojos.

EMPÉDOCLES. ¿Cómo? ¿He de ser otra vez pasto de esa gente enfurecida? Y ¿con rabia y un dolor insensato encaminarme hacia lo que hubiera querido lograr pacíficamente? ¡Son agrigentinos!

PAUSANIAS. ¡Imposible!

EMPÉDOCLES. ¿Sueño acaso? Es mi noble rival, el sacerdote y su cortejo... ¡Bah! ¡Qué infame es la batalla, si aún no me he repuesto de mis heridas! ¿No tenéis fuerzas más dignas para combatirme? ¡Oh, qué horrible es tener que disputar con seres despreciables! ¡Qué dolor! En estos momentos sagrados, en que la Naturaleza, que todo lo perdona, templa el alma, todavía tiene que caer sobre mí esta turba, mezclando su insensato y enfurecido griterío con mi canto de cisne. ¡Sea! ¡Vamos! ¡Voy a amargaros! Ya he aguantado mucho a este maldito pueblo y he soportado en la ciudad de mi infancia a muchos falsos mendigos. ¿Es que todavía no me habéis perdonado el bien que os hice? Yo tampoco me lo perdono. ¡Venid, desgraciados! ¡Cúmplase! Apareceré encolerizado ante los dioses.

PAUSANIAS. ¿Cómo acabará esto?

ESCENA III

LOS MISMOS, HERMÓCRATES, CRITIAS Y EL PUEBLO

HERMÓCRATES. No temas nada. No te espanten las voces de los hombres que te echaron. Te perdonan.

EMPÉDOCLES. ¡Desvergonzados! ¿No se os ocurre otra cosa? Abrid los ojos y ved qué malos sois, para que el dolor paralice vuestras desatinadas e infames lenguas. ¿No enrojecéis, desgraciados? La Naturaleza, compasiva, hace insensible al hombre malvado, para que no muera horrorizado ante lo que es grande. ¿Cómo, si no, podría subsistir ante lo excelso?

HERMÓCRATES. Ya has expiado bastante tu delito; en tu rostro se marca el sufrimiento. Mitiga tu dolor y vuelve. El pueblo es bueno y te admite en la patria.

EMPÉDOCLES. Verdaderamente, qué buena nueva me anuncia este piadoso y pacífico mensajero: tener que ver, día tras día, la espeluznante danza que os arrastra como simios, sin descanso, cual temerosas sombras insepultas y errantes. ¡Ah! Nada mejor que vivir entre la maleza del bosque, bajo la lluvia y el ardor del sol, y compartir la comida con las fieras, antes que volver a vuestra ciega miseria.

HERMÓCRATES. ¿Así nos lo agradeces?

EMPÉDOCLES. Habla otra vez y mira, si es que puedes, aquella luz que brilla allí en lo alto. ¡Los destellos de Helios siempre han sido rayos para el hipócrita!... ¿Por qué no permaneces alejado? ¡Qué atrevido te pones ante mi vista! Vas a obligarme a decirte una última palabra, que te conduzca al Aqueronte. ¿Sabes lo que has hecho? ¿Qué te hice yo? Ya te previne. El miedo te tuvo atadas las manos durante mucho tiempo y tu saña bullía entre sus lazos; mi espíritu la detenía. En verdad que lo noble atormenta a los malvados más que el hambre y la sed. No descansabas; te lanzaste contra mí, engendro. ¿Quizá imaginabas que sería tu igual, cuando escupieses a mi rostro tus ultrajes? ¡Qué pensamiento tan estúpido! Y me diste tu veneno para que bebiese, pero mi dócil genio no se podía emparejar contigo, y te apartó con esta sangre que profanas. Es en vano; vamos por distintos caminos. ¡Muere de una muerte vulgar, como te corresponde, lleno de innobles sentimientos de esclavo! ¡Oh dioses, a mí me deparasteis otra suerte, otro camino, cuando estuvisteis presentes en mi nacimiento! ¿De qué se asombra el hombre experto? Su obra ya no existe, y sus zarcillos no pueden ceñirse a mi alegría. ¿Es que no lo comprendes?

HERMÓCRATES. En verdad que no entiendo a este hombre enfurecido.

CRITIAS. Basta ya, Hermócrates. Estás atizando la cólera de un hombre duramente ultrajado.

PAUSANIAS. Insensatos, idos con vuestro frío sacerdote, que todavía puede haceros bien, y reconciliaos con aquel que, abandonado por los dioses, ya no puede amar. El y los suyos no han

venido a la vida para traer la paz, sino para sembrar la discordia y la muerte. ¡Ahora, contempladle! ¡Oh, si lo hubierais hecho hace años! No hubieran sucedido muchas cosas en Agrigento. Mira lo que has hecho, Hermócrates, a lo largo de tu vida. ¡A cuántas alegrías has llevado la angustia, ahuyentándolas de los mortales! Has sofocado más de un héroe en su cuna; tu guadaña segó la juvenil naturaleza como una flor campestre. Mucho he visto y mucho he oído. Dicen que, cuando un pueblo ha de perecer, envían las furias a uno que, embaucando a los demás, dirige el crimen que ha de perpetrarse contra el hombre cuya vida es rica. Luego, ya experto en malas artes, el hipócrita se erige en ciudadano ejemplar, y, lleno de indignación, se las arregla para que el que es semejante a los dioses caiga entre lo vulgar. ¡Empédocles mío!... Sigue el camino que elegiste, no he de impedírtelo, pues asimismo arde la sangre en mis venas. Cuando me abandones buscaré al miserable que te ha quitado la vida, y nada podrá impedir que le arrastre desde el altar hasta un río, mejor aún, hasta un elemento que se le parezca, hacia un pantano mortecino, donde le sumerja, y cuando gima suplicante tendré para sus canas la misma compasión que él tuvo para los demás. ¡Fuera! ¿Lo oyes? ¡Doy mi palabra de que lo haré!

PRIMERO. ¡No necesitas esperar, Pausanias!

HERMÓCRATES. ¡Ciudadanos!

SEGUNDO. ¿Mueves aún la lengua? Nos has hecho mucho mal. Tú, tú nos has ofuscado el entendimiento; tú nos has robado el amor de este semidiós, que ahora ya no existe. No nos conoce. ¡Ay! En otros tiempos nos miraba con dulces ojos; ahora, su mirada altera mi corazón.

TERCERO. ¡Qué dolor! ¡Ojalá fuéramos como los antiguos en tiempos de Saturno, cuando alegremente un hombre excelso podía vivir entre nosotros, y la alegría reinaba en nuestras casas, y todo nos bastaba. ¿Por qué haces que recaiga sobre nosotros la maldición imborrable que ha pronunciado? ¡Ay!, ha hecho lo que debía. Así, nuestros hijos, cuando crezcan, dirán: "Vosotros matasteis al hombre que nos enviaron los dioses."

SEGUNDO. ¡Llora!... ¡Cuánto más grande me parece ahora, cuánto más amado! ¡Que todavía te obstines en ir contra él, y estés ahí como si no vieras nada! ¿No se te doblan las rodillas ante su presencia? ¡Póstrate, hombre!

PRIMERO. ¿Quieres ser todavía un fetiche? ¿Cómo? ¿Pretendes aún continuar? He de hacerte caer, y he de ponerte el pie sobre la espalda hasta que me digas que incluso en el Tártaro estás mintiendo.

TERCERO. ¿Sabes lo que has hecho? Mejor sería que hubieras cometido un robo en el templo. Le adoramos, y él aprobaba nuestra adoración. Con él llegamos a ser tan libres como dioses, hasta que inesperadamente, como una peste, apareció tu espíritu malvado, y en un torbellino frenético arrastró nuestro corazón, sus palabras y la alegría que nos había regalado. ¡Qué

vergüenza, qué ignominia! Saltamos de júbilo, como salvajes, cuando ultrajaste mortalmente al ser tan querido. Es irreparable lo que has hecho; aun cuando tuvieras siete vidas y las perdieses, no podrías pagar el mal que nos causaste.

EMPÉDOCLES. El sol va hacia su ocaso; dejadme, hijos; todavía tengo mucho que caminar esta noche. ¡Dejadle! Hace ya mucho tiempo que disputamos. Lo ocurrido borra todo; desde ahora, dejémonos en paz.

PAUSANIAS. Entonces, ¿todo te es igual?

TERCERO. ¡Amanos de nuevo!

SEGUNDO. Ven y vive en Agrigento. ¡Un romano me ha dicho que llegaron a ser tan grandes con Numa! ¡Ven, divino! Sé nuestro Numa. Hace ya mucho que pensamos que debieras ser rey. ¿Quieres serlo? ¿Quieres? Yo te saludaré el primero y todos lo harán.

EMPÉDOCLES. Ya no es tiempo de reyes.

LOS CIUDADANOS. *(Aterrados.)* ¿Quién eres, hombre?

PAUSANIAS. Así es como se rechazan las coronas, ciudadanos.

PRIMERO. No comprendemos tus palabras, Empédocles.

EMPÉDOCLES. ¿Acaso el águila conserva siempre a sus crías en el nido? Cuando todavía son ciegas, las cuida, y las nacientes vidas, sin plumas aún, dormitan dulcemente entre sus alas. Pero apenas han contemplado el sol y sus alas se han robustecido, las arroja del nido para que vuelen por sí mismas. Avergonzaos de pedir un rey; ya sois muy mayores; era distinto en tiempos de vuestros padres. Nada puede ayudaros si no os ayudáis vosotros mismos.

CRITIAS. ¡Perdón! ¡Juro por todo lo divino, oh traicionado, que eres un gran hombre!

EMPÉDOCLES. Fué un día aciago el que nos separó, Arconte.

SEGUNDO. ¡Perdona y ven con nosotros !Más apacible que en cualquier otro sitio ha de brillar el sol de tu patria, y aunque no aceptes el poder que te corresponde, recibirás nuestras ofrendas, el verde follaje de las coronas, los hermosos epítetos y el bronce perenne de las columnas. ¡Oh, ven! Te servirán nuestros adolescentes, aquellos puros que nunca te ofendieron. ¡Con tal que estés próximo, soportaremos que nos evites y permanezcas solitario en tu jardín, hasta olvidar todo lo que te ha sucedido!

EMPÉDOCLES. ¡Otra vez! Nuevamente vuelvo a pensar en vosotros, oh jardines de mi juventud feliz, oh luz de la patria que me crió! ¡Oh días gloriosos en que viví puro y amado por el pueblo! ¡Estáis perdonados, hijos! Y ahora dejadme, respetadme, pues sería en vano! ¡Callad! Es mejor que no volváis a ver el semblante de aquel que ofendisteis; es preferible que recordéis al hombre que amasteis, para que así no se extravíe su entristecido ánimo. ¡Que mi imagen viva entre vosotros con juventud eterna, que resuenen más armoniosamente los alegres cánticos cuando yo me haya alejado! Separémonos antes que

la vejez y la locura nos separen y no podamos voluntariamente escoger a su tiempo la hora de la separación.

TERCERO. Entonces, ¿nos dejas sin tu apoyo?

EMPÉDOCLES. Me habéis ofrecido una corona, hombres; tomad a cambio lo sagrado que en mí yace. Largo tiempo lo conservé guardado. ¡Que a menudo, en las serenas noches, cuando el mundo se me hacía visible y la sagrada luz con sus estrellas me envolvía como un espíritu apacible, lo sentía vivir en mí! ¡Cuántas veces! ¡Con qué impaciencia convocaba entonces a las nubes del amanecer que surgían de Oriente para la nueva fiesta, en la que cantaría mi canción con el coro de vuestras voces! Ya al amanecer pensaba las graves palabras, tanto tiempo retenidas, que habría de deciros. Pero siempre volvía a cerrarse mi corazón, y esperaba que llegase su hora, el tiempo de su madurez. Hoy es mi día otoñal y cae el fruto por sí mismo.

PAUSANIAS. ¡Oh, si hubiera hablado antes, quizá no hubiera sucedido todo esto.

EMPÉDOCLES. No os dejo sin apoyo, ¡amados míos! ¡No temáis nada! Los hijos de la tierra temen siempre lo nuevo y lo extraño. Hasta la vida de las plantas y la de los alegres animales aspiran a vivir encerradas en sí mismas. Tratan de vivir limitados a su propio ser, y su existencia no comprende otra vida; pero, al fin, temerosos, deben abrirse muriendo, para volver de nuevo al elemento del que surgen, como de un baño purificador, con nueva juventud. Una gran alegría les fué concedida a los mortales: el poder renovarse. Invencibles surgen los pueblos, como Aquiles de la laguna Estigia, de aquella muerte purificadora que eligieron ellos mismos a su debido tiempo... ¡Oh, entregaos a la Naturaleza antes que ella os tome! Largo tiempo lleváis anhelando lo insólito, y como de un cuerpo enfermo el espíritu de Agrigento se dirige al pasado. ¡Atreveos! Olvidad lo que habéis heredado, lo que adquiristeis, lo que aprendisteis por boca de vuestros padres, los usos y las leyes, los nombres de los antiguos dioses; olvidadlo y, audaces, posad la mirada sobre la naturaleza divina. Y cuando el espíritu se inflame en la luz celeste y, como por vez primera, se vierta en vuestro pecho un dulce hálito, y plenos de dorados frutos murmuren los bosques y el manantial que brota de la roca; cuando la vida del mundo os conmueva con la paz de su espíritu y meza vuestra alma con un sagrado cántico, entonces, entre el maravilloso alborear de la delicia, surgirá renacido el verdor de la tierra, las montañas y el mar, las nubes y los astros, y se os aparecerán las nobles fuerzas, hermanas de los héroes, portando las armas con las que os golpearán el pecho, despertándole a nuevas hazañas en un mundo más bello; entonces os daréis las manos de nuevo, mantendréis la palabra y os repartiréis el bien común; entonces, amados míos, compartiréis la fama y las acciones cual fieles Dióscuros; todos serán iguales, descansará la vida

en justas órdenes cual esbeltas columnas, y vuestra unión confirmará la ley. Entonces, oh genios de la Naturaleza mudable, el pueblo libre os invitará a su fiesta. ¡Sed hospitalarios y piadosos, pues sólo cuando aman son buenos los mortales! ¡Que la esclavitud y la pena no encoja vuestro pecho! Desde el fondo de sus corazones te llaman de nuevo, ¡oh tierra!, y así como las flores brotan en tu regazo oscuro, así florece el rubor de los agradecidos en su pecho lleno de vida y en su feliz sonrisa. Desciende el manantial, lleno de las guirnaldas amorosas, que le han sido ofrendadas; entre bendiciones se transforma en cascada, y el eco, en sus orillas, alegremente entona un cántico de alabanza, digno de ti, oh padre Océano. A tu celeste contacto, el genio de los hombres se siente renovado, oh dios del sol, y es tan tuyo como de él todo lo que hace. De su ánimo alegre y de su vida plena brotan los actos, como de ti los rayos, y no muere ya lo bello en su mudo y entristecido corazón. ¡Que a menudo el corazón de los mortales, como una valiosa semilla, envuelta en cáscara seca, espera que llegue su hora. El Eter amoroso insufla su aliento, mientras sus ojos beben, como las águilas, la luz de la mañana. Pero la bendición final no le llega al soñador, y mezquinamente se alimenta del néctar que los dioses de la Naturaleza, día tras día, brindan a su adormecido ser, hasta que, cansado del ejercicio inútil, y preso en su pecho, como Niobe de una extraña frialdad, el espíritu poderoso siente un día que posee su paz interior, y entonces, recordando su origen, busca la vida de la perenne belleza y se abre en su pura presencia. Y entonces brilla un nuevo día, y asombrado el corazón incrédulo, muerto de amor ahora en el sagrado encuentro, se inclina hacia lo amado y se une... ¡Sí! Se une a ellos, a los dioses bienaventurados y vivificadores, tanto tiempo anhelados. ¡Adiós! Esta es la última palabra de un mortal que os ama y que en estos instantes vacila entre vosotros y sus dioses, que le llaman. Nuestro espíritu se resiste a la despedida. Los que no vuelven dicen siempre la verdad.

CRITIAS. ¿Adónde vas? ¡Por los dioses del Olimpo, no dejes a este anciano entre ciegos! Basta con que permanezcas cerca para que el alma renacida de tu pueblo dé sus ramos y frutos.

EMPÉDOCLES. Cuando esté lejos ya os hablarán por mí las flores del cielo, las brillantes estrellas, ¡sí!, y brotarán innumerables las flores de la tierra. La Naturaleza, con su presencia divina, no necesita hablar, y una vez que se os ha aproximado, ya nunca más vuelve a dejaros solitarios, pues indelebles son sus miradas y vivificante es el fuego celeste que alienta victorioso por todos los tiempos; la bendición del padre volverá a renovar el recuerdo de los tiempos pasados, cuando vuelvan aquellos días de Saturno, viriles y dichosos. Y el olvidado mundo de los héroes acudirá a la fiesta, surgiendo del reino de las sombras como de un cántico primaveral, y los recuerdos, con su cendal nostálgico y dorado, os ceñirán gozosos.

PAUSANIAS. ¿Y tú? ¿Y tú? ¡Ay! No les diré nada a estos seres felices para que no presientan lo que va a suceder. ¡No, oh, no! ¡No puedes hacerlo!

EMPÉDOCLES. ¡Qué deseos! Sois como niños y, con todo, queréis saber lo que es justo y razonable. ¡Te equivocas! Habláis como insensatos a un poder que es más poderoso que vosotros, pero es en vano, y, como el astro en su carrera incontenible, camina la vida hacia su perfección. ¿No conocéis el lenguaje de los dioses? Yo lo percibí al nacer a la vida y contemplarla, aun antes de aprender el lenguaje de los padres. Siempre lo he venerado más que a las palabras de los hombres. ¡Vamos! Me llaman; las brisas al moverse renuevan poderosas mi nostalgia, y aunque quisiera permanecer aquí más tiempo, sería como un niño torpe que quiere continuar con los juegos de su infancia. ¡Ah! Insensible como los esclavos, caminé ante vosotros y mis dioses en la oscuridad y la miseria. Ya he vivido bastante. E igual que reina la flor y la dorada fruta en la cima del árbol, vertiendo su semilla sobre la oscura tierra, así del esfuerzo y la pena brota mi alegría y derrama su fuerza celeste; y en lo profundo brotan, oh Naturaleza, las fuentes excelsas de tu dicha gozosa. Todas se depositan en mi pecho, que las recibe en éxtasis. Siempre que meditaba en esta hermosa vida, mi corazón sólo pedía una cosa a los dioses: que cuando mis fuerzas juveniles ya no pudieran soportar la sagrada dicha y, como a los antiguos favoritos del cielo, la plenitud de mi espíritu se transformase en locura, entonces que enviaran a mi corazón un inesperado destino, como señal de que había llegado el tiempo de la purificación y el momento de salvarme y caminar hacia una nueva juventud, para que el amigo de los dioses no sirviese de juego a los hombres ni fuese objeto de su burla y escarnio. ¡Y me lo concedieron! Cierto que ya una vez me amonestaron, pues al espíritu libre le basta con una sola vez. Y, con todo, yo no entendía, semejante al caballo que no obedece a la espuela y necesita del látigo. Por eso no exijáis el retorno del hombre que os amó y vivió entre vosotros corto tiempo como un extraño. No exijáis que entregue lo sagrado de su alma a los mortales. ¡Oh, si hubiera sido una hermosa despedida, habría podido entregaros lo que más amo: el corazón, arrancado de mi ser! ¡Y ahora, nada! ¿Qué hago aún entre vosotros?

PRIMERO. Necesitamos tu consejo.

EMPÉDOCLES. ¡Preguntadle a este joven! Y no os avergoncéis de hacerlo. De su espíritu puro brotarán la sabiduría cuando vuestras preguntas fervorosas quieran sondear lo sublime. La antigua sacerdotisa Pitia predecía los oráculos en los manantiales recién brotados; vuestros mismos dioses son jóvenes. ¡Discípulo amado! Muero gustoso sabiendo que tú vives; yo fuí como una nube del amanecer, inútil y efímera. Mientras yo florecía solitario, el mundo dormitaba. Tú, sin embargo, naces al claro día.

PAUSANIAS. ¡Oh! Debo callar.
No intentes persuadirte y convencernos, ¡hombre admirable! Ante mi vista todo se oscurece, no veo adónde te diriges y no puedo decir: "¡Quédate! Demora tu partida un día." ¡Cuántas veces el instante nos prende y nos arrastra fugitivos con lo fugitivo. A menudo, el placer de una hora nos parece premeditado. Y, con todo, esa hora es la que nos deslumbra para que la contemplemos en el pasado. ¡Perdóname! No quiero profanar tu espíritu poderoso en este día; bien veo que debo dejarte y sólo ocuparme de la pena que me aflige.

TERCERO. ¡Oh, no, no! No te vayas con los extraños. No atravieses el mar hacia las costas de Hélade o Egipto, para ir con los hermanos que hace tanto que no te ven, ¡hombre excelso y sabio! Pídele que se quede; me estremece la vista de este hombre silencioso, claramente lo veo; aunque las tinieblas me rodean, presiento que vendrá un tiempo en que... *(Volviéndose hacia Empédocles.)* Sí, has comprendido que debes llevar la carga de un gran destino y la soportas gustoso. ¡Qué magníficos son tus pensamientos! Sin embargo, acuérdate también de aquellos que te aman, de los puros de corazón y de los que, ahora arrepentidos, entonces te ofendieron, ¡oh bondadoso! ¡Cuánto nos has dado! ¿Qué haremos ahora sin ti? ¡Que no quieras concedernos un instante, alma bondadosa!

EMPÉDOCLES. ¡Qué ingratitud! Ya os di bastante para que vivierais. Ahora, mientras no os falte el aliento, podéis vivir; yo, no. Debe marcharse a tiempo el ser por cuya boca habló el espíritu. A menudo, la naturaleza divina se manifiesta de un modo divino a través de los hombres, para que de este modo la aventurada especie humana vuelva a reconocerse. Así, cuando la ha revelado aquel corazón mortal, arrebatado por la dicha, permitid que se rompa el recipiente para que no se use de otro modo y lo divino no pase a ser obra de los hombres. ¡Dejad morir al hombre afortunado, al que es feliz! Dejadle, antes que se disipe en la ignominia, el odio y la soberbia. Los espíritus libres deben sacrificarse a tiempo a los dioses. Hace mucho que lo sé y que mi suerte es conocida. ¡Cuántas veces lo presagié en mis días juveniles! ¡Respetadlo, pues! Y mañana, cuando no me halléis, decid: "No podía envejecer y ver pasar sus días, no podía someterse a las dolencias. Desaparezca invisible, para que la mano del hombre no cave su tumba y ningún ojo vea sus cenizas." No conviene otra cosa a aquel ante el que lo divino desplegó su velo en las alegres horas de los días sagrados, al que amaron la luz y la tierra, al que el espíritu del mundo despertó su espíritu. ¡No conviene, mientras vivan aquellos por los que muero y hacia los que vuelvo!

CRITIAS. ¡Qué dolor! Es inflexible. El corazón, incluso, se avergüenza de pronunciar una palabra.

EMPÉDOCLES. ¡Ven, dame tus manos, Critias! ¡Y vosotros todos! *(Dirigiéndose a Pausanias.)* Tú, el más amado, permanece todavía con-

migo hasta que anochezca; tú, que fuiste siempre fiel, joven bondadoso. No te entristezcas, pues mi final es bello y santo... ¡Oh aura que ciñes al que, renovado, camina allá en lo alto por nuevos senderos! Sí, te presentí, y como el barco que se aproxima a los bosques fragantes de la isla materna, mi pecho amoroso te respira. Vuelve a nimbar al semblante envejecido el recuerdo de los dorados goces de la juventud. ¡Oh tú, olvido, que todo lo perdonas! Siento que mi alma se inunda de bienaventuranza, amados míos. ¡Marchaos y saludad a mi ciudad y sus campos! Ya cuando ibais al bosque sagrado para honrar a los dioses de la Naturaleza, que admitían desde las alturas vuestros cánticos amigos, ya entonces me parecía que algo resonaba doliente en la canción. Escuchad de nuevo la voz del amigo, oculta en la armonía del universo hermoso. ¡Qué espléndida resuena! Mientras permanecí entre vosotros, todo lo que os dije fué poco, pero tal vez un dorado torrente de luz entre nubes crepusculares lo lleve al manantial callado que pueda bendeciros. Entonces... ¡acordaos de mí!

CRITIAS. ¡Hombre santo! Me has vencido. Veneraré todo lo tuyo y no le daré nombre. ¿Debe suceder así? Todo ha sido tan rápido... Cuando vivías silenciosamente en Agrigento no te acatábamos, y ahora nos eres arrebatado antes que podamos pensarlo. Va y viene la alegría, pero no pertenece a los mortales. Y el espíritu, sin ser interrogado, prosigue su camino. ¡Ay! ¿Podremos decir que has existido?...

Versión castellana de Carmen Bravo-Villasante.
Avenida de América, 10.
MADRID.



BRUJULA DE ACTUALIDAD

EL LATIDO DE EUROPA

EL EJEMPLO DE OLIVEIRA SALAZAR.—Salazar ha cumplido un cuarto de siglo en el Poder. Su Gobierno es *un ejemplo* para este mundo contemporáneo, que vuelve poco a poco hacia el molde cristiano de la vida, después de siglos de caídas sangrientas, en las que se ha buscado a ciegas la posibilidad de crear un "hombre nuevo". En el transcurso de esta trayectoria, visiblemente descendente, se ha olvidado a menudo el hecho de que el "hombre nuevo" ha sido forjado una sola vez en la Historia, en el momento en que Jesucristo moría en nombre de la Humanidad. Así, pues, cualquier sistema político basado en la doctrina cristiana tiene la posibilidad de perfeccionar la silueta del "hombre nuevo", de ser, como decía Sciacca, "una revolución conservadora y un conservadurismo revolucionario". No hay mejor fórmula ni clave mejor para sorprender e interpretar a Salazar que estas palabras del filósofo católico.

Veamos cuáles han sido las hazañas cumplidas en veinticinco años por el país vecino bajo la guía de Salazar:

1.ª Portugal ha defendido, sin un momento de vacilación, los principios básicos de la civilización cristiana.

2.ª Fiel a sí mismo, ha apoyado espiritualmente la actitud de Franco, preparando así una nueva era en las relaciones de los dos países ibéricos, cuya amistad se concreta definitivamente en el llamado "Bloque Ibérico", oficialmente creado en diciembre de 1942.

3.ª Se ha estructurado interiormente según las normas de un Estado corporativo, retornando de este modo a una línea de organización social, interrumpida en 1934 por la revolución liberal.

4.ª Ha transformado el mosaico movedizo de la vida política portuguesa en un bloque sin fallos, restableciendo así el prestigio nacional, comprometido casi por completo en un siglo de seudorrevolución.

5.ª Ha organizado el Imperio colonial lusitano, reanudando la fecunda tradición cristiana en la relación entre blancos y hombres de color, tradición olvidada por otras potencias occidentales, cuyas colonias se encuentran hoy en momentos de peligrosa crisis política.

En el marco del mundo iberoamericano, la aparición de Salazar significa más que un simple cambio de régimen. El liberalismo fué la causa de una profunda ruptura histórica, de incalculables consecuencias para el desarrollo de *nuestro mundo.* Salazar el católico ha demostrado que nuestros países no han acabado sus fuentes creadoras, y que la reintegración en el orden cristiano puede ser más que un golpe de Estado. La anarquía que se había apoderado del hombre durante un largo siglo de trágicos desgarramientos, no era, sin embargo, un rasgo característico del hombre ibérico, sino la consecuencia de una traición espiritual. El solo hecho de haber reintegrado a su país en su verdadera tradición histórica lo ha salvado milagrosamente, fortaleciéndolo con sus propias fuerzas y organizándolo según el propio derrotero de sus capacidades. La importancia de esta *metanoia* no puede escapar a ningún hispanoamericano. La *revolución conservadora,* que no es sino la actualización dinámica del cristianismo, ha encontrado en Oliveira Salazar un defensor eficaz, cuyo medio siglo de luchas y de otras tantas victorias ofrece, a la Humanidad en general y a *nuestro mundo* en especial, el ejemplo de su fuerza pacífica y redentora.

V. H.

STALIN, EL MUERTO.—En la lección inaugural de su curso en la flamante cátedra de Ciencia de la Cultura, en la Universidad de Madrid, decía don Eugenio d'Ors que por debajo de todos los acontecimientos se extiende, como una capa de aguas subterráneas, un fondo de ideas que solemos llamar cultura. La cultura es, pues, como un subconsciente de la especie, dictando desde las simas oscuras de la vida los gestos de los políticos y la creación de los artistas. Una revolución como la comunista no escapa a este determinismo espiritual, y tanto Marx como Lenin no son sino unas víctimas afortunadas. Stalin mismo, desde cuya muerte pasó tan poco tiempo, parece haber vivido en el siglo pasado, no por haberse movido históricamente en él, sino por pertenecerle *culturalmente.*

Si es cierto que Stalin no fué un hombre de cultura, ni mucho menos, y que gobernó a los pueblos de la Unión Soviética según criterios inspirados por las necesidades dramáticas y espontáneas del momento, no es menos cierto que su figura y hasta su actua-

ción aparecen perfectamente delimitadas por unos datos ideológicos en clara consonancia con el ambiente cultural del siglo pasado. Según esto, es claro que su comunismo ha sido una doctrina popular y romántica: en primer lugar, porque el romanticismo político llegó a los oídos de las masas con un siglo de atraso, y, en segundo, porque "la rebelión de las masas" es uno de los tópicos del romanticismo social y político. El concepto mismo de democracia popular y de república popular evidencia tanto el origen de la línea ideológica del comunismo como la fuerza de los mitos que reinaban en el Occidente un siglo ha. El hecho de ser *marxista* no es, por supuesto, una posición muy actual, puesto que ningún pensador de nuestros días acepta el materialismo histórico, ni tampoco lo puede defender con respecto al desarrollo de las ideas que sobrepasan cada día la *filosofía* de *El capital.* Si es verdad que Stalin hacía política, y no filosofía, su formación cultural lo encerraba en un fragmento del pasado, que otorga a su actuación misma el tono vetusto de una muerte en la vida. Al estallar la guerra con Alemania, a Stalin no se le ocurrió otro *slogan* que el de un nacionalismo muy siglo XIX, que hacía de los rusos un pueblo elegido y cuyos clarines no tocaban una música muy diferente a la de su potente rival. Fué en la guerra, más que en el acuerdo de Moscú, que las dos doctrinas ponían de relieve tanto sus puntos comunes como su *fundamento cultural,* que era el de la filosofía alemana (Hegel, Marx, Nietzsche), entre cuyos postulados nos debatimos todavía con tanta desesperación.

Desgraciadamente, con la muerte de Stalin nada ha cambiado en Rusia. Alfredo Weber tenía razón cuando decía que el pueblo ruso tuvo siempre la mala suerte de ser dirigido por una minoría extranjera. Suecos, bizantinos, tártaros, alemanes, *marxistas* se sucedieron en el trono, arrastrando el pueblo hacia metas extrañas e incomprensibles. Lenin fué un occidental, como Pedro el Grande, conquistado por una idea occidental; Stalin fué un georgiano dirigido por la misma idea, utilizada y moldeada por sus manos de asiático. Malenkov puede ser más occidental o más asiático, pero entre los dos extremos está el pueblo ruso, el cual, como siempre, no tiene ningún derecho a tomar parte en el juego de su historia. Ligado a la naturaleza, como cualquier otro tipo de cultura tradicional, enclaustrado en su concepción cíclica de la historia, en la que ni el cristianismo pudo penetrar por completo, fiel a su inmovilidad, que es su técnica de luchar en contra del tiempo, el pueblo ruso es un instrumento en las manos de sus tiranos "progresistas". En este sentido, el pueblo ruso es un *inocente,* si la eterna toleran-

cia del mal puede fundamentar una nueva y original filosofía de la historia.

V. H.

"JEUX INTERDITS", *O EL CEREBRALISMO QUE MARCHITA*.—Digamos, ante todo, porque es la pura verdad, que *Juegos prohibidos* es una buena, en muchos grados bonísima, película francesa. La incomparable interpretación de la niña Brigitte Fossey, los diálogos de Aurenche, Bost y Clément, la fotografía de Robert Juillar y la magnífica adaptación musical del sobresaliente guitarrista español Narciso Yepes... son, por el orden enunciado, otras tantas realizaciones certeras con que cuenta en su haber esta película francesa, dirigida por el ya renombrado René Clément. Estos valores positivos podrán ser juzgados con mejor fortuna y talento críticos por los profesionales de esta tarea de valorar cinematográficamente el contenido de un film llegado a las pantallas españolas en alas de la bien merecida fama de premios y éxitos comerciales sobre el nivel medio del espectador contemporáneo. Pero nosotros vamos a contemplar esta película con los mismos ojos—si conseguimos nuestra intención inicial—con que ha sido vista (concebida, pensada, elaborada, realizada, en fin), con esos ojos inteligentes, demasiado inteligentes quizá, de René Clément. Cosa que tiene ya precedente en su otro magnífico, y a nuestro juicio también frustrado film, *La batalla del raíl.*

Porque *Jeux interdits* se nos antoja—pensando en ello, no "sintiendo" el film, como hubiera sido nuestra obligación de meros espectadores de la pantalla—, se nos antoja, decimos, que ha perdido sus mejores cualidades a fuerza de pensar en mejorarlas. He aquí una película movida por un cerebralismo sin contemplaciones. En ella todo ha sido pensado y repensado. Cada escena, cada reacción en los protagonistas, cada relación anecdótica, cada contraste..., fueron una y mil veces pasados por la severa crítica del director, René Clément. Y así, como una hermosísima flor observada, estudiada, tanteada por mil partes, *Juegos prohibidos* se ha marchitado. Este film francés se asemeja a la obra de ciertos novelistas franceses de segundo rango, buenos novelistas, perfectos dominadores de la técnica del novelar, poseedores de todos los recursos y de todos los trucos de la narración. Sin embargo, sus obras carecen de frescura, de improvisación, de espontaneidad. Son obras de segunda

fila. ¿Sucede lo mismo con *Jeux interdits?* En muy buena parte. Todos o casi todos los episodios de la película parecen como subrayados por una voluntad de reforzar cada acontecimiento, de convertir en letra cursiva la intención expresiva de cada escena. Este film es algo así como un libro subrayado desde el principio al final. Todo tiene una intención de relieve. Y así, es natural, la obra artística, y la humana también, pierden su gracia y su virtud de comunicación. El espectador es captado únicamente por lo sensible de esta obra, cuando toca la sensiblería; pero su mismo primordial cerebralismo eleva entre el autor y el espectador una especie de muralla de producto cerebral excesivamente elaborado. Y así nos encontramos con que todo comienza a parecernos excesivo: el carácter bufo de la riña en el cementerio, la crueldad de los ataques aéreos enemigos, la vida rural, el momento caricaturesco de la muerte, quizá obviada por una cucharada de aceite de ricino...

La tesis de la película es la insensibilidad del niño ante la muerte. Pero resulta que a René Clément esta insensibilidad se le escapa de las fronteras infantiles y alcanza a toda la sociedad rural, a todos los espectadores. Hay otra objeción a *Juegos prohibidos:* su falta de unidad. Aparte de la sensiblera concesión de un principio y fin brindados a la galería (para que no termine demasiado "mal"), hay momentos en que la película parece como si fuera a ser un drama bélico; luego apunta la posibilidad de convertirse en un drama religioso; a continuación se plantean los términos de un drama rural, y, en fin, se queda todo en un drama infantil, demasiado dramatizado, en el cual las excelencias indiscutibles de los dos personajes centrales salvan la obra de la desintegración. Todo queda en la presentación de un mundo visto desde los ojos de dos niños, para los cuales—y, en consecuencia, para los espectadores—importa poco el material acumulado por el cerebralismo de Clément.

Claro que *Jeux interdits* puede contemplarse con otro tipo de conciencia crítica, y entonces es película que gusta, que hace llorar y que hace reír. En todo caso, se trata de una buena película.

E. C.

EL "CASO" DE DON JUAN.—Una buena interpretación del *mito* de Don Juan acaba de presentar, a especialistas franceses y aficionados, la señorita Micheline Sauvage en un libro (*Le cas Don Juan,* Editions du Seuil, París, 1953), que es, sin duda alguna, una

obra de arte exegética. El héroe de Tirso de Molina aparece esta vez como uno de los representantes más auténticos de la cultura occidental, tanto porque trata de liberar su vida del yugo de la condición humana como porque plantea, en su trágica lucha, el problema del tiempo, tan debatido por los filósofos de nuestros días Su aventura consiste en elegir expresamente el riesgo de "sustituir, a la eternidad prometida, el tiempo que lo excluirá de esta eternidad". Fausto también había preferido el tiempo a la eternidad, colaborando con Mefisto según la manera, diríamos protestante, de medir su felicidad con el termómetro seguro del *hic et nunc*. Hamlet, que es también un héroe del tiempo, lo rechaza en la medida en que se refugia en el pasado, y como sabe de antemano que su huída está destinada al fracaso, se entrega conscientemente al sueño y a la muerte. Es lo que emprende Tristán, el que quiere destruir el tiempo consagrando su alma a otra alma y transformando la fidelidad en un espejo personal de la eternidad. Todas éstas son maneras o técnicas tradicionales para vencer al enemigo mortal del ser humano, sea inmovilizándolo en el goce supremo de un momento elegido, sea buscando arquetipos salvadores en el recuerdo, es decir, en el pasado; sea colocándose, como Tristán, en un mundo en el que el *dúo* se transforma en *uno*, sobrepasando, como en el mito de la Serafita de Balzac, las leyes corroedoras del transcurso histórico. Tanto Hamlet como Fausto y Tristán pertenecen de este modo a una mitología folklórica o tradicional que tiene evidentes relaciones con los mitos extraeuropeos, o sea, con aquellas culturas cuya problemática esencial giraba alrededor de la técnica de la destrucción del tiempo, ya en un sentido histórico general, ya en un sentido de soteriología individual.

Según la señorita Sauvage, Don Juan aparece de repente como el verdadero héroe occidental, creación genuina y espontánea de un siglo en que el hombre de nuestra cultura había tomado semblanzas originales, separadas de las de otros ciclos culturales. Don Juan es el aventurero por antonomasia, y, en cierto sentido, puede ser comparado con Magallanes y Colón. Es un hombre de la historia, la acepta como tal, quiere forjarse la eternidad dentro del tiempo. Su "pluralidad *indefinida*" difiere esencialmente de la marcha atrás de Hamlet y de la fidelidad eternizadora de Tristán. Su tragedia consiste en pagar con el tiempo el precio de la eternidad.

Esto vuelve a plantearnos el problema de nuestra cultura, que es, según Kirkegaard, una cultura que se desenvuelve en el tiempo. Sus manifestaciones mayores, la música, la literatura (la novela, desde la Edad Media hasta hoy), la historia, son el antípoda de

las creaciones helénicas, arquitectónicas y plásticas, desarrollándose en el marco fijo del espacio, o sea, en una naturaleza inmóvil, antiprogresista, ahistórica. Y es aquí, precisamente, donde nos encontramos, cara a cara, con el demonio. ¿Es nuestra cultura demoníaca? Creemos que el tema ha de enfocarse de otra manera. El diablo es, en el fondo, un instrumento de Dios, como decía Toynbee, una incitación exterior capaz de resolver una crisis espiritual o de hundir una sociedad. "En el lenguaje de la mitología—escribe Toynbee—, cuando una de las criaturas de Dios es tentada por el diablo, se da con ello oportunidad a Dios mismo para recrear el mundo."

Don Juan es un "héroe". Su aventura es una gesta historicista, en el sentido que daba Croce a este concepto, e, identificada con el desarrollo de nuestra cultura, se confunde con las fases del protestantismo, del iluminismo, del materialismo histórico. La santificación de la historia, o sea, de lo acontecido en el tiempo, en la manera hegeliana-crociana de canonizar hasta los crímenes, sólo porque hayan acontecido históricamente, relaciona de manera sorprendente el *mito* de Don Juan con el penoso, pero no inútil, camino (a la incitación demoníaca nuestra civilización responderá de alguna manera o se hundirá) de nuestra cultura occidental. Su trayectoria agnóstica *es* el período moderno de la historia. Sus amores inconclusos y estériles representan el drama, tantas veces repetido, de aquellos humanismos revolucionarios estallados al margen de la fe cristiana. Don Juan no es, pues, un mito, sino una existencia tangible, un *caso*, como dice la señorita Sauvage, otorgando a esta palabra un matiz jurídico que puede fácilmente desembocar en un grandioso proceso espiritual. El proceso al que, efectivamente, asistimos en calidad de víctimas y de acusadores.

V. H.

HUMANITARISMO SIN POLITICA.—Los defensores de los varios nacionalismos africanos—entre ellos, los que suelen soñar con un *imperio negro* y que confunden el continente africano con un país—hablan a menudo de la deplorable manera con que varias potencias europeas hán explotado sus colonias. "No podemos negar —escribe Julio Cola Alberich en el número 21 de *Cuadernos de Estudios Africanos*—que la colonización ha provocado grandes males en el continente, que en muchos casos se ha buscado, ante todo,

el simple beneficio de las ingentes riquezas africanas. Pero también es indudable que, paralelamente, se ha logrado una intensa acción sanitaria, cultural y social, que ha corregido grandes daños."

Explotando estos "graves daños", los comunistas tratan de formar hoy la mentalidad de un imperio negro, tanto para *salvar* el continente africano de la dominación europea como, sobre todo, para incorporarlo con más facilidad en su propio imperio. Los rusos no son colonialistas o, mejor dicho, colonizadores, porque no tienen la posibilidad marítima de serlo, y entonces, para *liberar* a los indochinos y a los malayos conquistan la China, así como para liberar a los malayos están dispuestos a conquistar los países árabes y Etiopía. Su liberación es, en realidad, una aniquilación. La revista *Les Temps Modernes*, tribuna del señor Sartre, sale muchas veces en defensa de los negros oprimidos por los franceses o por los sudafricanos, pero no gasta nunca una palabra en defender a las ciento cuarenta nacionalidades injertadas por la fuerza en el imperio ruso-comunista. El autor de *Las manos sucias* es anticolonialista, pero el imperialismo brutal y elocuente de Moscú le deja indiferente. El existencialismo es un humanismo racista. En la misma medida en que pide, en su estudio sobre Jean Genêt, un Estado independiente para los súbditos de Corydón, Sartre brega por la libertad de los negros y por la formación de los imperios de color, víctimas seguras del Behemot soviético.

Pero volvamos a Leviatán. Las potencias marítimas y colonizadoras del occidente europeo se han dado cuenta finalmente, mediante congresos, reuniones e investigaciones científicas sobre el hombre y el suelo africanos, de que "tres son los problemas que hay planteados en Africa, en el terreno de su naturaleza, en el momento actual:

a) El hambre que padecen sus poblaciones;
b) La destrucción de su suelo, que limita las posibilidades agrícolas y ganaderas; y
c) La destrucción forestal, que fomenta la erosión.

La introducción de alimentos nuevos capaces de mejorar el régimen alimenticio básico de los africanos, la resolución del problema de las supersticiones paganas locales, que permiten la pululación de animales inútiles, y la repoblación forestal de inmensas regiones, transformadas en desiertos por los explotadores sin escrúpulos ni visión, constituyen todo un programa de largo alcance, destinado a mejorar la condición humana de los nativos. No se trata,

por supuesto, de ningún plan quinquenal, ni mucho menos, puesto que los negros no votan. De manera que las mejoras conseguidas o planeadas sobrepasarán aquel humanitarismo político que transforma las "grandes realizaciones" comunistas, por ejemplo, en escalones hacia el infierno terrenal.

V. H.

COLABORAN:

VINTILA HORIA
ENRIQUE CASAMAYOR

«NUESTRA AMERICA»

CONGRESOS IBEROAMERICANOS. — La práctica de reunir Congresos internacionales de científicos y técnicos es una novedad relativamente reciente; puede decirse que, antes del último siglo, los Congresos internacionales sólo tenían carácter político, es decir, diplomático. Desde 1850, más o menos, empieza una corriente, cada vez mayor, de estas reuniones, que hacia 1900 está firmemente establecida, y que a partir de 1920 cobra nuevo impulso por el patrocinio de organizaciones internacionales, más o menos vinculadas a la Sociedad de Naciones y a sus organismos técnicos. Este fenómeno de centralización aumenta después de 1945, porque las Naciones Unidas dan todavía mayor importancia a la cooperación intelectual, creando en la Unesco una gran central de cultura y, sobre todo, de una cierta política cultural.

Ahora bien: los Congresos internacionales han seguido a través de estas etapas una evolución curiosa. A fines del siglo XIX y a principios del XX eran, en realidad, Congresos europeos; no faltaban congresistas americanos, siempre en minoría, y los congresistas rusos hablaban y escribían en perfecto francés o alemán. De Asia, Africa y Oceanía no venía prácticamente nadie. Los eminentes juristas, médicos o matemáticos que se reunían pertenecían a unas sociedades muy apreciadas, muy próximas, con diferencias mínimas en lo cultural, lo económico y lo político; casi todos hablaban los dos o tres idiomas básicos de la reunión, y, por supuesto, el francés. En pocas horas de ferrocarril se reunían en París, en Londres o en Bruselas, cambiaban impresiones, y todos contentos.

A partir de la primera guerra mundial, las cosas cambian. En todos los continentes surgen grupos importantes de especialistas, y, donde no los hay, los Estados promueven su formación, e incluso a veces, por razones de prestigio, la simulan. Delegaciones cada vez más numerosas llegan de todas partes; el número de lenguas se multiplica, hasta convertirse los Congresos en verdaderas torres de Babel, y la tendencia del siglo a hacer de todo cuestión política da lugar a graves dificultades de entendimiento, no sólo en las ciencias humanas y sociales, sino incluso en las naturales y técnicas.

Por otra parte, el control internacional de los Congresos no sólo no ha paliado estas tendencias a la dispersión, sino que las ha agra-

vado. El derecho a usar cada delegación su propia lengua, problemas de precedencia, etc., han resultado en el nuevo planteamiento mucho más que cuando los Congresos eran organizados y convocados por asociaciones de científicos. Por otra parte, el deseo de atenuar las posibles fricciones ha conducido a unos Congresos curiosísimos, en los que nada se discute y nada se concluye. El autor de estas líneas ha asistido a un Congreso de Sociología en el cual no hubo más que dos sesiones plenarias, la de apertura y la de clausura, ambas solemnes y sin debates de ninguna clase.

Así planteados, los Congresos son, sin duda alguna, una de las formas más respetables del turismo internacional, y muy poco más. Pero es muy distinto el caso de los Congresos que agrupan a los especialistas y técnicos de un área geográficamente definida, culturalmente una, históricamente afín y con problemas de tipo homogéneo. Si la lengua es una sola, o un par de ellas, muy similares, la situación es la ideal. Y éste es precisamente el caso de los Congresos Iberoamericanos, o, como se dice alguna vez más expletivamente, Hispano-Luso-Americano-Filipinos.

Así, por ejemplo, en el Congreso de Derecho Internacional de Madrid, de 1951, los juristas de habla española y portuguesa pudieron elaborar conclusiones de la máxima importancia sobre una institución típicamente nuestra, como es el asilo diplomático, sobre el cual acaba de dictar dos fallos disparatados el Tribunal de La Haya, en cuyo seno hay juristas de otras culturas y maneras de entender la vida. Análogamente, el Congreso Penal de 1952 ha podido ocuparse con fruto de un tema tan delicado como el auxilio policial y judicial, pero limitándolo al ámbito hispánico. Igualmente, no cabe duda que la feliz iniciativa de la A. N. A. B. A., admirablemente recogida por la Dirección General de Archivos y Bibliotecas, el Instituto de Cultura Hispánica y numerosos otros organismos e instituciones, ha tenido la máxima importancia en el mundo hispánico, en el terreno de los archivos y bibliotecas y de la propiedad intelectual. Este es un fecundo camino a seguir y que, tras los esporádicos ejemplos de primeros de siglo, sigue una línea ininterrumpida desde los Congresos de Historia y Educación (1949), Cooperación Intelectual (1950), Seguridad Social y Derecho Internacional (1951), Penal y Penitenciario (1952) y otros.

Pero pocos Congresos han tenido, sin embargo, la amplitud de perspectivas y posibilidades que cabe prever para el de próxima celebración, en Madrid, Barcelona y Valencia, de Cooperación Económica Iberoamericana. Aún está fresca la tinta de los recientes acuerdos de Arica, entre Chile y Bolivia; de la entrevista Ibáñez-

Perón, que sentó las bases de una Unión aduanera argentino-chilena; del acuerdo arancelario de Tegucigalpa, que unirá a los países centroamericanos en el seno de la O. D. E. C. A.; de la entrevista del presidente colombiano, Urdaneta, con el venezolano, Pérez Jiménez, confirmando la Carta de Quito, y la Flota Grancolombiana. Un vasto proceso de integración por áreas regionales, acuerdos de pagos, uniones aduaneras, adelanta hacia lo ya logrado en el orden cultural, y que Henríquez Ureña llamaba "la plenitud de América".

Pero esta plenitud incluye a España y a Portugal, como también a Filipinas. Y acabará por excluir, definitivamente, todas las formas de coloniaje político y económico en aquel continente, donde los países fundadores y creadores de cultura ya no tienen una plaza de soberanía, y sí, en cambio, colonias de emigrantes que colaboran con la grandeza económica de aquellos países, contrastando con las banderas sembradas en otro tiempo por bucaneros y filibusteros, paradójicamente conservadas hasta nuestro siglo.

M. F. I.

ZORRILLA DE SAN MARTIN, PATRIARCA DE LAS LETRAS URUGUAYAS

Un gran hispanoamericano, de sentimiento hondo y gesto noble, el uruguayo Alejandro Gallinal Heber, hizo entrega al Instituto de Cultura Hispánica de un bronce con el busto de don Juan Zorrilla de San Martín, altísimo poeta y patriarca de las letras uruguayas. Al ofrecer el bronce, obra del propio hijo del poeta, el consagrado escultor José Luis Zorrilla de San Martín, Alejandro Gallinal pronunció el siguiente discurso:

Presidirá desde hoy la Biblioteca del Instituto de Cultura Hispánica la figura romántica de un gran uruguayo. Don Juan Zorrilla de San Martín, que hace más de medio siglo desempeñó entre vosotros nuestra representación diplomática, ha vuelto de nuevo, esta vez definitivamente, para quedarse en la Madre Patria, que tanto exaltó y quiso, en ese sitio de honor que le habéis discernido.

La cabeza de bronce que perfiló la espátula de un hijo artista exigía ese marco adecuado, para que el viejo poeta de las inefables tertulias encontrara en los anaqueles y estanterías de esta casa de

la Hispanidad tantos de sus viejos amigos, y descubriera entre los nuevos valores que se han ido incorporando a la bibliografía universal la certitud de muchos puntos de contacto con el rumbo de sus antiguas inquietudes.

Este bronce, porque representa algo muy nuestro, queda entre vosotros; nada más indicado que un lugar de España para la custodia de algo que sea muy uruguayo.

Contemplando otros bronces, yo me he preguntado muchas veces si miran, si piensan, si sienten; mirando éste, yo no me pregunto si sueña, porque una cabeza romántica sueña siempre cuando vive entre los hombres, y después, cuando vive más allá de los hombres, entre los ecos, sobre el borde de los silencios, en el filo del diario acontecer, junto a la esencia misteriosa del pensamiento aún no concebido, en los ritmos que todavía no se han descubierto, dentro de los acordes aún no modulados, en ese panorama que nadie ha visto nunca, pero del que, sin duda, gozan los que están a la diestra de Dios.

Es algo entrañablemente uruguayo lo que he querido dejaros, para que os hable siempre de su pequeño rincón de América; es un gran varón de mi patria, que significará desde hoy un motivo más de acercamiento y de intercambio entre nosotros; un embajador permanente y definitivo acreditado aquí, para que las nuevas generaciones de España reciban de él un mensaje, siempre actual, de esa vieja generación americana que era tan española, y cada vez que penetren en ese recinto por él presidido comprendan que acaso la forma más cierta de subrayar su carácter de españolas es sentir cada día más americanas.

Yo miro este bronce con cariño y con emoción: es una noble cabeza, que llenó con el empeño de su vida un largo medio siglo uruguayo, y que siento muy cerca en el afecto de una íntima vinculación familiar.

Para vuestra custodia he traído un pedazo ilustre de nuestro renombre nacional, y para vuestro recuerdo, un símbolo calificado de nuestros valores más auténticos; para una peana del afecto español he querido brindaros la silueta preclara de un gran espíritu uruguayo, y para vuestra galería de ilustres varones, éste, que, como era auténticamente nuestro, supo ser también profundamente vuestro.

La reciprocidad de nuestro cariño está rubricada desde hoy en este recinto, donde si nos habéis dado techo y paredes de España para cobijar en el significado de ese bronce medio siglo de la vida de Hispanoamérica, la jerarquía de ese pedazo de nuestra histo-

ria vale, señores, el linaje del marco, y en exacta correspondencia de tallas, queda a la sombra de estos muros prestigiosos toda la alta significación de esa cabeza prócer.

Yo veo, señores, un símbolo en el hecho de que, sobre un pedestal español, se destaque ese perfil de nuestra prosapia intelectual americana.

¡Es el árbol que surge de sus raíces, es la espiga que aflora de su tallo, es el río que se evade de su fuente, es la realidad de nuestra tradición hispánica, que sobre los pilares fuertes de una milenaria cultura peninsular ve dibujarse en figuras de América la silueta de su propia grandeza!

Lo he traído conmigo para vosotros; es un recuerdo del Uruguay, que he querido brindaros en mi paso por España; una figura señera de mi patria, que rebasó sus fronteras y tuvo eco en toda la geografía del habla española; es un patriarca nuestro, para quien reivindico por encima de otros atributos esa condición; un patriarca que hizo honor a vuestro idioma, que rompió lanzas por vuestra fe y que glorificó con su pluma y con su vida a vuestro Dios.

¿Qué hubo en él que aun vibra para los que le conocimos? ¿Qué hay en esa expresión sorprendida en bronce para justificar nuestro recuerdo? ¿Qué guarda esa actitud, arrancada a lo anecdótico, para que nos agrupemos hoy a su alrededor en este lugar de España?

Yo creo, señores, que los atributos esenciales que perfilan el concepto de patriarca pesaron más para destacar la personalidad de Zorrilla que otros, más brillantes, más exteriores, que provocaron a su tiempo el aplauso unánime de la crítica.

Don Juan Zorrilla, en el escenario del habla española, es una figura eminente. Su ciclo de labor se desarrolla durante las décadas inmediatas que precedieron y siguieron a 1900. Fué poeta e historiador, periodista y tribuno, ensayista y político, diplomático eficaz y narrador magnífico, y fué todo ello dentro del marco que le brindaba un espíritu romántico y desinteresado, sobre el denominador de una consideración general y de un afecto colectivos, que hicieron posible y subrayaron su indiscutible condición de patriarca.

Ser patriarca no es un título que se obtiene, es una jerarquía que se logra; no es un privilegio con que se nace, es una cima a donde se llega; no es una etapa forzosa de toda vida, es una meta excepcional de consideración; no es una posibilidad al alcance de

cualquier esfuerzo, es una dignidad en el camino de algunas grandes calidades humanas.

No busquemos para perfilar el concepto etimologías históricas, ni hurguemos para integrarlo en el molde rígido de las definiciones; un patriarca es un arquetipo que rebosa el nivel corriente de las siluetas habituales y busca en nuestra emoción y en nuestro cariño palabras, frases, giros, ideas, para distinguirlo y para precisar sus aristas en esa posición cimera que le otorga de consuno la unanimidad de la devoción contemporánea y la vehemencia del afecto general.

Un patriarca aparece a veces en el escenario de las colectividades; es un regalo de la Providencia para la rectoría de un ambiente, para la orientación de un ciclo, para la guía de una generación. Un patriarca es una experiencia subrayada de desinterés y puesta al servicio de todos; es una cabeza cana que ha vivido, que ha sufrido, y que sin cátedras, ni plintos, ni peanas especiales, enseña, andando por el mundo, la ciencia de vivir, que a veces no es otra que la ciencia de sufrir, con el ejemplo sencillo de su propia cadencia en los senderos corrientes del acontecer cotidiano.

Un patriarca oficia un apostolado; es el misionero de una época, es el sembrador de una etapa, es el consejero en la órbita de una geografía.

Como apóstol se vuelca en ejemplo, como misionero se da en abnegación, como sembrador se diversifica en la ofrenda generosa de sí mismo.

Su gesto, su ademán, no está impuesto, ni condicionado, ni dirigido por el apremio de un deber ni por la letra de un reglamento; actúa viviendo con sentido de responsabilidad; siente que le observan, que lo analizan, que lo siguen; siente que se pegan un poco a su sombra, a sus pasos, a sus palabras, y con la humildad que perfila a todo el que vale no hace más que darle contenido a su sombra, rumbo a sus pasos, sentido trascendente a sus palabras, para no decepcionar a los que le observan, para no brindar material deleznable a quienes lo analizan, para no desorientar a los que le siguen.

Un patriarca es la consustanciación de un hombre con un momento de la Historia en un lugar donde su silueta se destaca, donde su voz tiene eco, donde su paso hace huella. A un patriarca no lo nombra nadie; su título no existe; surge insensiblemente, lentamente; las letras que forman esa palabra se van combinando en su homenaje durante el curso de una vida, y un día, en forma

sorpresiva, aparece con todos los atributos de una jerarquía que tiene ese nombre, un nombre reservado para muy pocos en el escenario de las sociedades que Dios quiere distinguir de una manera especial.

La docencia de un patriarca es tanto mayor porque no está impuesta; el que enseña porque debe hacerlo es el maestro de alumnos, en quienes halla o no tierra propicia para el arraigo de su enseñanza; el que enseña desde la cátedra de su propia vida es el maestro de quienes, sin saberse sus alumnos, aprenden, siguen y copian, porque les impresionó el ejemplo, en esa cátedra sin matrículas ni exámenes, que da espontáneamente, a toda hora y en todo lugar, lo más hondo y verdadero de su entraña viva.

Un patriarca es una relación entre un hombre y la colectividad donde vive; logra ese pedestal en el contacto con los demás, según la forma en que los demás le comprendan y le sigan. Hay en sus ademanes una tácita vocación de siembra; en su voz, un acento de apostolado, que se ajusta al latido de su época y marca un adecuado compás para la orquestación de la sociedad en que vive.

Y Zorrilla, señores, fué un patriarca; fué todo eso que significa ser patriarca, y lo fué con sencillez, con bondad, en los diversos escenarios en que le cupo actuar y en todos los caminos donde una vida ejemplar se brinda en texto, como norma y estilo, como tono y medida para la docencia del ejemplo.

Señores: cuando tengáis en este rumbo de la inquietud hispánica en que os habéis embarcado algún obstáculo fundamental que vencer; cuando el esfuerzo de actualizar viejos valores tradicionales encuentre vallas o tenga que salvar escollos; cuando vuestra empresa de llevar la Hispanidad a primeros planos de tarea y consideración tenga que enfrentar difíciles riesgos y trabajos; cuando os acucie la angustia de un problema; cuando para el acierto de una actitud convenga tomar distancia, y colocarse lejos, en el tiempo y en el panorama; cuando una medida exija perspectiva histórica, ésa que tendrían nuestros abuelos si vivieran, pensad que esta cabeza de patriarca que os dejo aquí responderá si la sabéis interrogar, porque está hecha con bronce de campanas, y que podéis, remedando el gesto de Miguel Angel cuando terminó el *Moisés,* pedirle que os hable... ¡Hacedlo, que, sin duda, comprenderéis lo que os diga, porque su voz siempre se hizo oír en el más honorable y calificado de todos los lenguajes: fué la de un católico que hablaba en español!

A. G.

EL PENSAMIENTO POLITICO DE LUCAS ALAMAN.—Como todos los grandes hombres de la América hispánica, Lucas Alamán, historiógrafo mexicano, economista, político, es objeto de encontradas opiniones. Una corriente del pensamiento político del México actual se inspira en sus postulados, mientras hay quien le ha llamado, sin duda con la ingenua exageración de este tipo de acusaciones, "lejano anticipo criollo del facismo". Pero ni las alabanzas ni las acusaciones dan clara idea de la significación que Alamán tiene dentro de la cultura hispanoamericana de todos los tiempos. Formado en Europa, adonde viajó en 1814—a España, en primer término—, trabó amistad con Madame de Staël, Benjamín Constant, Chateaubriand, y sus maestros en Botánica Juan Bautista Biot, Luis J. Thénard y René-Just Haüy. Pasa a Friburgo y Gotinga, donde estudia minería y griego. En 1817 llega a Berlín, donde continúa sus estudios de minería, con el objeto de dedicar a ello trabajos útiles a la minería de la Nueva España. Vuelve a su patria dos años después. Cuando Itúrbide iniciaba su campaña final, Alamán vuelve a España, como diputado a Cortes por Guanajato. El Gobierno español le invitó a que se quedara aquí para desempeñar importantes cargos. En 1823 fué nombrado ministro de Relaciones Exteriores, y logró que Inglaterra reconociera la independencia de México. Fué director de la Compañía Unida de Minas, cargo que renunció en 1830. A la vida política de aquella agitada época dedicó sus mejores esfuerzos. En 1853 murió en el seno de la Iglesia católica.

Alamán se formó en la lectura de la *Filosofía de la Ilustración,* aunque se refiere a ella con verdadera acritud: "Diderot—escribe—y demás sofistas que se llamaron filósofos en el siglo pasado, cuyas obras no lee ya ningún hombre de juicio." Pero su obra capital, discutida aún hoy, es la *Historia de México*, de la cual queda, por sobre todo, la inmensidad documental histórica, económica y política. Su pensamiento social puede conocerse por esta cita: "La clase acomodada, indiferente a todo lo que no llega a sus intereses personales, sólo despierta al estruendo de una revolución que la amenaza con una ruina inmediata, y entonces, para salvarse del naufragio, se echa, como ha sucedido ya en Francia, en brazos del primero que le dice: "Venid acá, que yo os protegeré."

Pero la porción del pensamiento que mayor vigencia y fuerza va cobrando, por su universalidad, es la referente a la unidad hispanoamericana. Según Vasconcelos, el creador de un alamanismo político contemporáneo fué Alamán, quien completó este ideal bolivariano, dotándolo de contenido más amplio y de más profundo sentido. Desde su permanencia en las Cortes españolas, en las pro-

posiciones referentes a la relativa independencia de los países hispanoamericanos, había bosquejado el proyecto de una confederación, en la cual hubiera visto gustoso la participación de España. Su actividad en este sentido puede ser atestiguada por el tratado de amistad, liga y confederación perpetua que firmó en Colombia en 1823. Siete años más tarde afirmaba, ante el fracaso de los Congresos de Panamá y Tacubaya, y a pesar de ello, que las nuevas Repúblicas, atendiendo a la "paridad de circunstancias, la igualdad de intereses y la santa causa que todas defienden, sosteniendo su independencia y libertad, hacen que debamos considerarnos más bien como una familia de hermanos, a quienes sólo la distancia separa, que como potencias extranjeras. Nuestras comunicaciones mutuas debieran, pues, ser más frecuentes y más íntimas; debiéramos obrar bajo un plan uniforme para adelantar simultáneamente nuestros comunes intereses".

La presentación que de Lucas Alamán hace Moisés González Navarro, en un trabajo aparecido recientemente en México, incluye una serie de textos que permiten al lector darse cuenta del enorme valor e interés del historiador mexicano. Fué tradicionalista en política, mas lo perdurable de su actitud y de su pensamiento está por encima de toda contingencia. Como Martí, Bolívar, San Martín y los más grandes, supo dar a los problemas de Hispanoamérica la solución única y más fecunda: el mito de la unidad de la América hispánica.

Una completa bibliografía acompaña el trabajo de que damos noticia (1).

R. G. G.

LA FILOSOFIA, EN PELIGRO EN LOS ESTADOS UNIDOS.— Para los primeros meses del próximo año, la gigantesca industria de los Estados Unidos necesitará de 22.000 especialistas de la ingeniería, además de los que ya rinden su tributo de trabajo en 1953. Veamos el porqué de este gigantesco problema.

En el número 5 de la *Revista de Educación,* de Madrid, el educador suizo Eduard Fueter, director de la *Schweizerische Hochschulzeitung,* de Berna, determinaba con frases luminosas las causas por las cuales los Estados Unidos fueran hoy el país de los espe-

(1) González Navarro, Moisés: *El pensamiento político de Lucas Alamán.* El Colegio de México. México, 1952.

cialistas, el país de la especialización tecnocrática. Hablando de las posibilidades del *studium generale* para elevar el grado intelectual de profesores, alumnos y pueblo norteamericanos, Eduard Fueter presentaba los esfuerzos de varias autoridades universitarias por neutralizar intelectualmente, en virtud de una formación humanística bien dosificada, este agravamiento del "saber fáctico" especializado, consecuencia de la alianza estrecha del positivismo inglés, llegado a la Universidad norteamericana a través de los *Colleges*, con el pragmatismo arrollador de un nuevo país al que se le ha reprochado la carencia de una cultura, aun siendo dueño de una considerabilísima civilización. Otra de las causas del especialismo la achaca Fueter a la falta absoluta de formación política de los profesores, y en este sentido son de interés las palabras del profesor norteamericano Henry E. Sigerit, quien, en su obra *The Universities at the Crossroads*, acusa, en 1946, a la defectuosa o insuficiente formación de los catedráticos norteamericanos como una de las causas fundamentales de las catástrofes políticas y bélicas del siglo XX, nada menos que "the failure of a generation".

Aun cuando los esfuerzos de algunas Universidades por implantar de forma efectiva la *general education* hayan tenido sus resultados, lo cierto es que, de cara a los acontecimientos políticos mundiales, los Estados Unidos están al borde de un nuevo plan de intensificación tecnocrática por encima de todo otro saber menos pragmático. Como consecuencia de la política de armamentos—escribe Fueter—, parece general la intención de limitar el *studium generale* en beneficio de un rápido acrecentamiento del número de especialistas disponibles, con apremio que procede de los medios militares.

Pero esto no es todo cuanto puede decirse de esta agudísima situación actual. Consultando la documentada obra *American Universities and Colleges*, 1952, editada por el American Council of Education, se observa que la economía norteamericana necesita de más y más especialistas a consecuencia de la movilización militar. Y se presenta un grave problema, que por ahora tiene difícil solución. Y es el de la eficacia o el fracaso de simultanear los estudios intensivos con la preparación militar de los universitarios. Algo se ha conseguido, ya que de los 3,6 millones de movilizados bajo el Universal Military Training Act han sido dispensados más de medio millón de estudiantes para la terminación de sus estudios... de especialización técnica, aplicable inmediatamente a la industria bélica. Pero el futuro se presenta muy sombrío, ya que las Universidades han de obligarse a crear en poco tiempo el máximo de

especialistas y de técnicos. Así lo ha afirmado Charles E. Wilson, director of Defense Mobilization.

Y así también se puede dar el caso gravísimo que da origen a este comentario alarmado: para 1954 se precisarán 22.000 nuevos ingenieros industriales, aeronáuticos y electricistas... Y por si no fuera arduo el problema, en el mismo plazo se notará la falta, insalvable, al parecer, de extraer del alma universitaria 49.000 químicos, 9.000 odontólogos y un sinnúmero de enfermeras, laborantes, etc. ¿Podrán conseguirlos los 505 *college campuse*, alimentadores del Reserve Officers Training Corps Units (ROTC)?

Presentimos una nueva catástrofe para la formación filosófico-humanística del pueblo norteamericano.

E. C.

LA UNIDAD DE AMERICA ESPAÑOLA.—Un proceso profundo se diría que va cristalizando ya en América española, por el cual tiende el sentido popular del enorme pueblo hispanoamericano a rebasar los encogidos límites de sus presentes estructuras estatales múltiples, para caminar hacia la unidad. En los comienzos del presente año hemos encontrado varias manifestaciones simultáneas en este sentido, que permiten afirmar que el tema apuntado, constante histórica sistemáticamente contrariada por poderosos factores, comienza a gozar de vía libre, y llega a imponerse incluso como ley de la Naturaleza que no se puede reprimir por más tiempo, pues la desunión entre los hispánicos de América está llegando a ser un problema superior a cualquier otro, en lo que a nuestros pueblos hermanos se refiere, incluso desde la perspectiva de los mismos Estados Unidos.

No puede agotarse fácilmente el valor sintomático del encuentro de los Presidentes Ibáñez y Perón en Santiago, que, sumado a la clara significación hispánica de la nueva situación boliviana personalizada en Paz Estensoro, dibuja un clima solidario regional ya efectivo y en marcha. Esto podemos deducirlo, mucho más que por las referencias oficiales, que no son demasiado explícitas, por el ambiente espontáneo que en las revistas de Argentina y Chile, por ejemplo, se viene trasluciendo desde unas semanas antes de realizarse la entrevista de los dos Presidentes. Y es lógico que sea así.

Política y Espíritu, del 1 de enero de este año, nos da desde San-

tiago una información valiosa. En los últimos días de diciembre del año 1952 estuvo en aquella capital el escritor, periodista y ex diplomático Carlos Dávila, autor de *Nosotros, los de las Américas*, quien recorre varios países de aquel continente en misión especial que le ha sido confiada por las Naciones Unidas. El señor Dávila dirigió una conversación pública, invitado por la Editorial del Pacífico, sobre "Los problemas de la unidad latinoamericana", y en la reunión tomaron parte activa generales, senadores y otras destacadas personalidades políticas y dirigentes de Chile.

Los resultados concretos en que coincidieron los concurrentes a este notable coloquio, después de un diálogo que, con bastante detalle, recoge la reseña que comentamos, pueden resumirse en los siguientes puntos de vista, sobre los cuales quedó de manifiesto el acuerdo de los asistentes, según nos informa la propia revista:

1.° Las actuales circunstancias, mundiales en general y americanas en particular, determinan un momento extraordinariamente favorable para todo movimiento de unificación latinoamericana.

2.° Los Estados Unidos favorecerían ahora toda iniciativa en ese sentido, siempre, naturalmente, que no estuviese imbuída de un sentimiento antinorteamericano, el cual, por otra parte, constituiría una mala base para dichas iniciativas.

3.° El problema de la unificación latinoamericana no debe ser abordado en bloque o conjunto, sino posteriormente, comenzando por la integración de bloques regionales.

4.° Que dichos acuerdos, antes que políticos, deben ser de carácter económico y deben agrupar a países de economías complementarias, en orden a constituir mercados amplios para las producciones legítimas de los países integrantes.

5.° Que tales integraciones constituyen la única salida a una situación de extrema tensión económicosocial interna que se está desarrollando en estos países, lo que hace imperativo tomar medidas rápidas.

6.° Que existe en América Latina un sentimiento popular favorable a esos intentos unificadores, y que debe darse a esos sentimientos una expresión democrática adecuada.

7.° Que el Gobierno chileno se encuentra en situación excepcionalmente ventajosa para encabezar un movimiento de unificación parcial en América Latina, o la formación de

un frente económico latinoamericano para mejorar, al menos frente a los Estados Unidos, la situación de estos países.

8.º Que una acción como la que podría intentar el Gobierno chileno es urgente para evitar que movimientos de tipo peronista tomen la delantera, aprovechando la situación que actualmente existe en América Latina.

M. L.

LA VIDA DE LAS REVISTAS.—Un catálogo de las publicaciones de carácter general, filosófico, científico o literario que actualmente se publican en Hispanoamérica pondría de relieve la inquietud de estudio que se extiende hoy por todos los países. Cabría observar dos tipos de revistas, de los cuales uno es más meritorio y significativo: las revistas oficiales, patrocinadas o editadas por entidades o institutos estatales, y las revistas privadas, nacidas de un grupo entusiasta de intelectuales. Hasta hace bien poco tiempo era difícil que el Estado se resolviera a patrocinar la publicación de una revista y, mucho menos, a emprenderla. Sin duda, las actuales circunstancias políticas y el rumbo que van tomando hoy las ideas políticas en Hispanoamérica le impulsaban a ello. Quedan, empero, magníficos ejemplos de revistas privadas: *Mar del Sur*, *Letras Peruanas*, *Mercurio Peruano*, en Lima; *Sur*, *Buenos Aires Literaria*, la magnífica y, por desgracia, concluída *Realidad*, de la Argentina; el *Repertorio Americano*, de Costa Rica, y *Espiral*, de Bogotá; *Estudios*, de Chile; los *Cuadernos del Taller de San Lucas*, de Nicaragua. De todas éstas, *Buenos Aires Literaria*, que llega ya al número 6, la más reciente, lleva una vida afortunada. Por medio de ella se han conocido escritores argentinos de la joven generación, más o menos desconocidos, como Eduardo Jorge Bosco, Gregorio Santos Hernando, Oscar Uboldi, Daniel Devoto y Julio Cortázar, que ya se lee con interés en amplísimos círculos de lectores de las dos Españas. Al mismo tiempo, no ha faltado la colaboración magistral de Alfonso Reyes, Amado Alonso, Raimundo Lida, José Luis Romero, y la presencia de Jorge Luis Borges. Y, atentos a todo, la sección de letras extranjeras y la que va en páginas a color, *La Tarasca*. Quizá ésta es, con *Orígenes*, de Cuba, una de las revistas de mayor interés y en la que más esperanzas se han puesto.

Las Universidades tienen, casi todas, un departamento de publicaciones. En México, *Letras de Sinaloa* es una de las tantas y mag-

níficas con que cuenta este tipo de revistas universitarias. No llega, naturalmente, a la altura lograda por las muchas de la Universidad Nacional Autónoma, de la capital. Y está aún por debajo de *Trivium*, de Monterrey. Pero tiene un especial significado: el esfuerzo y el trabajo que ponen en sus empresas los organismos culturales de las provincias mexicanas. Como *Odiseo, Ariel* y *Xallixtlico,* de Jalisco, *Letras de Sinaloa* quiere dar a conocer y estudiar los problemas regionales y la historia y la cultura de su provincia, sin olvidar la dimensión americana y universal de tal empeño. Al tipo de revistas universitarias pertenece la que hasta ahora lleva el número 2, *Universitas,* de la Universidad Javeriana de Bogotá, y que viene a llenar el vacío que dejan las revistas de la Universidad Nacional de Colombia, *Ideas y Valores* y *Universidad Nacional.* Recoge esta revista trabajos de profesores y alumnos de las Facultades civiles de Filosofía, Derecho, Periodismo, etc. En el número 2, que tenemos a la vista, se destacan los trabajos de índole jurídica, que muestran mayor rigor que el que sobre filosofía—sobre Kant—publica el señor Noguera Laborde. Justamente contra la falta de rigor en el trabajo filosófico vienen luchando revistas como *Sapientia,* de la Argentina, *Filosofía y Letras,* de México, y las citadas del Perú, *Mar del Sur* y *Letras Peruanas,* entre otras muchas; y en Colombia la, por desgracia, extinta *Ideas y Valores. Universitas,* con todo, es una revista que nada ha de envidiar a muchas de las que se publican en Hispanoamérica.

Por fin, mencionemos los dos años de *Hojas de Cultura Popular Colombiana,* cumplidos con el número correspondiente a diciembre de 1952. La revista ha prestado el valiosísimo servicio de rescatar de un injusto olvido lo mejor que la tradición cultural de Colombia tiene en artes, literatura, folklore, etc. El servicio es tanto más apreciable por cuanto que en Colombia, por diversas circunstancias, entre ellas un afán *snob* de europeísmo a ultranza entre los intelectuales de generaciones inmediatamente anteriores, el tesoro de la tradición cultural estaba en el olvido, cuando no caído en el desprecio. La presentación tipográfica parece intentar realzar la calidad de lo que allí se publica. Quizá más sobriedad en este sentido la hiciera un poco más manejable, pues es evidente que quien quiera utilizar pequeñas obras clásicas de la historia literaria colombiana deberá acudir, en consulta, a estas *Hojas.*

No sería ocioso que quienes están en condiciones emprendan la elaboración de un catálogo de revistas hispanoamericanas, cuya utilidad sería vano ponderar.

R. G. G.

CONVALIDACION DE TITULOS UNIVERSITARIOS.—Con motivo del VII Centenario de la Universidad de Salamanca, esta Universidad y el Instituto de Cultura Hispánica han convocado una Asamblea de Universidades Hispánicas, que se celebrará en Madrid del 5 al 9 de octubre del presente año. Entre los temas propuestos destaca el de la convalidación de títulos universitarios.

La convalidación de títulos, que se lleva a cabo entre países que tienen establecido para ello convenios bilaterales, reporta un doble beneficio: beneficio para los individuos, ya que se consigue un clima de facilidad, que permite al estudiante desplazado de su patria por cualquier motivo circunstancial cursar una carrera que le será reconocida a su vuelta, o, por el contrario, le permite ejercer una profesión en el país que convalide su título; beneficio para la cultura y el acercamiento entre los pueblos, ya que se fomentan así las relaciones personales dentro de los diversos grupos profesionales.

Si la convalidación de títulos universitarios es aceptable y, de hecho, se acepta, aun cuando los pueblos que establecen para ello un convenio bilateral no tengan culturalmente nada que ver, es decir, pertenezcan a distintas regiones culturales, cuando estos pueblos pertenecen a una misma región cultural no sólo es plenamente aceptable la convalidación de títulos universitarios, sino que creemos sinceramente que debe ser estimulada y promovida por todos los medios posibles.

El concepto de *región cultural,* si bien es moderno, está tomando en la actualidad cada vez mayor importancia; desde que nació la Unesco, se le está atacando—y de hecho es una realidad—su enorme complejidad, su amplitud al comprender entre sus Estados miembros tanto a países sajones como latinos, asiáticos y africanos, y es claro que las diferencias entre sus modos de ser, costumbres, concepción del mundo y cultura son notables en cada uno de estos grupos de países. Frente a esta complejidad mundial, los críticos que la combaten oponen la organización de organismos interregionales, afirmando que la Unesco debía haber nacido posteriormente, dentro de algunos años, y como superación de esta etapa propuesta de las organizaciones regionales, para lograr así la unión cultural de todo el mundo a través de uniones parciales y sólidas integradas por países de una misma región cultural. Es decir, que estamos viviendo plenamente la era en que la cultura y la civilización están superando las nacionalidades para formar grupos de países afines o *regiones culturales.* Y aunque estas regiones no estén claramente delimitadas, creemos que Hispanoamérica, es decir, los

países hispanoamericanos, España, Portugal y Filipinas forman, por muchos conceptos, un bloque cultural que tiende a ser cada vez más compacto.

Precisamente es este bloque cultural el que se congregará en esta Asamblea de Universidades Hispánicas para tratar, entre otras cosas, el sugestivo tema de la convalidación de títulos universitarios.

Apelamos ahora a la razón que nos dan los hechos para afirmar que la convalidación debe llevarse a cabo, puesto que ya los países hispánicos la han intentado de manera bien patente: en poco más de medio siglo, estos países han realizado entre sí veintiséis acuerdos bilaterales sobre intercambio de títulos de estudios, lo que supone, aproximadamente, un acuerdo cada dos años. Estos acuerdos han sido los siguientes, según datos facilitados por el Departamento de Información del Instituto de Cultura Hispánica:

Bolivia-Ecuador, 3-XII-1887.
Ecuador-Perú, 23-III-1888.
Colombia-Perú, 3-V-1895.
Chile-Ecuador, 3-IV-1897.
Chile-Ecuador, 16-VIII-1902.
Bolivia-España, 4-IX-1903.
Colombia-España, 23-I-1904.
El Salvador-España, 1-VII-1904.
Nicaragua-España, 4-X-1904.
Chile-Uruguay, 17-XI-1916.
Chile-Ecuador, 17-XII-1917.
Chile-Colombia, 14-VII-1922.
Costa Rica-España, 3-III-1925.
Panamá-España, 15-V-1926.
Panamá-Colombia, 21-VII-1937.
Brasil-Paraguay, 14-X-1941.
Brasil-Colombia, 14-X-1941.
Universidades mexicanas-Universidad de Panamá, 23-IV-1942.
Brasil-Venezuela, 22-X-1942.
Brasil-República Dominicana, 9-XII-1942.
Brasil-Panamá, 6-III-1944.
Brasil-Ecuador, 24-V-1944.
México-Venezuela, 21-VII-1946.
México-Ecuador, 10-VIII-1948.
Panamá-Chile, 20-X-1948.
Brasil-Portugal, 6-XII-1948.
Filipinas-España, 5-III-1949.

La labor, como se ve, ya está empezada. La tarea consiste, pues, en hacerlos extensivos a todos los países que integran esta región cultural para todos y cada uno de ellos.

En realidad, los pueblos de lengua española y portuguesa tienen en sí razones más que suficientes para que se lleve a cabo esta tarea, común a todos. Es más: no creemos que deba haber para esto trabas de ninguna especie, ni que deba medirse con el mismo patrón del Derecho internacional a los pueblos de este bloque cultural y a los demás países. Es de uso corriente en nuestros días no llamar *extranjeros* a los naturales de un país hispanoamericano que se hallen en otro de éstos. En España no nos lo parecen. Pero ya hace tiempo, a este respecto, que Ganivet, en su *Idearium*, nos dejó escrito: "Las relaciones entre España y las naciones hispanoamericanas no deben regirse por los principios del Derecho internacional; al contrario, se deberá rehuir sistemáticamente todo acto político que tienda a equiparar dichas relaciones a las que España sostiene con países de diverso origen."

E. W. F.

SOBRE EL ESTILO HISPANICO DEL PENSAR.—En la colección de ensayos recogidos por José Gaos bajo el título de *Pensamiento de lengua española* (Stylo, México, 1945), el primero de ellos se refiere a la caracterización posible de una filosofía hispanoamericana. "El pensamiento hispanoamericano contemporáneo—escribió entonces—procede, más que por discurso lógico insistente metódicamente, por emotiva espontaneidad ideativo-imaginativa inicial y reiteradamente inspirada y feliz." Más que por conceptuación técnica, por conceptuación y discurso mediante imágenes, por términos corrientes o de estilo literario tomados en acepciones contextuales, ocasionales o circunstanciales. Esta manera de pensar hace que sea lo corriente hablar, con cierta cautela, de *pensadores*, y no de filósofos. ¿Por qué se les da este nombre? A dar respuesta a la pregunta de Gaos está dedicado el libro de la costarricense Vera Yamuni Tabush, *Conceptos e imágenes en pensadores de lengua española* (El Colegio de México, México, 1952). El trabajo, en especial la primera parte, viene a ser una estilística del pensamiento, cuyos antecedentes en América podrían ser los libros de Vaz Ferreira, *Lógica viva*, en la que se parte del "pensamiento vivo", y el de Anderson Imbert, *El arte de la prosa en Juan Montalvo.* Pero la

autora hace notar que, ciertamente, se trata de un modo de trabajar. No alcanzó la autora, al menos no los cita, a consultar los más recientes libros de Dámaso Alonso y Carlos Bousoño, y es de lamentar que la obra de D'Ors, *Estilos del pensar*, no haya sido utilizada.

El libro es de difícil lectura por la minuciosidad casi exagerada con que lleva a cabo sus análisis. En efecto, en el capítulo dedicado a la "Determinación de temas; prenotandos sobre el pensamiento y su expresión", en la descomposición de una frase en sus diversos elementos llega a mencionar como elementos últimos las palabras; así, en la cláusula analizada—un texto de José Martí—halla una significación, una mención y un pensamiento. La mención es mención de una situación. Son éstos los "elementos compuestos" que, descompuestos, llegan a constituir los "elementos últimos"; del siguiente modo: los elementos tradicionalmente llamados por la Gramática sujeto y predicado. El sujeto se presenta compuesto por los "elementos palabras". Estas, por los "elementos sílabas". Y éstos, por fin, por los "elementos letras", los cuales son los últimos elementos. Entre los elementos compuestos, los elementos palabras y los elementos últimos hay la diferencia de que los primeros son significativos, mientras los segundos son no significativos. En verdad, cabría preguntar si la descomposición de una cláusula como la analizada permite llegar a designar como elementos de un pensamiento que mienta una situación a los que la señorita Tabush llama últimos. Tal vez sea algo exagerado.

Con todo, el punto de partida le abre fecundos caminos para estudiar en seis pensadores hispánicos los procedimientos estilísticos de su obra. Los elegidos fueron cuatro hispanoamericanos y dos españoles: Montalvo, Martí, Rodó, Vasconcelos, Unamuno y Ortega y Gasset. Aclara la autora cuáles fueron los textos escogidos. Para Ortega, el prólogo a las *Meditaciones del Quijote*. Para Martí, los incluídos por Gaos en su *Antología del pensamiento de lengua española en la Edad Contemporánea*, y especialmente el discurso *Madre América* y el *Manifiesto de Montecristi*. Para Vasconcelos, algunos fragmentos de su *Estética*. Para Rodó, el *Proteo*. Para Montalvo, los *Siete tratados*, y para Unamuno, *El sentimiento trágico*.

Los grandes temas del trabajo están determinados por los apartados en que se detiene la autora: conceptos, imágenes implícitas, imágenes explícitas e imágenes comparativas. Sus resultados pueden estar contenidos en las afirmaciones siguientes: el carácter metódico del pensamiento depende del carácter del discurso inter e intraclausular, y éste depende de ciertos objetos del pensamiento, los mentados por los conceptos. Pero entre éstos hay unos peculiares,

que implican imágenes y que parecen llevar el discurso a la ametodicidad. Estos se relacionan, a veces, a través de las imágenes que implican, con las llamadas imágenes explícitas, que parecen tener el mismo efecto de ametodicidad sobre el discurso. De estas dstinciones nacen las cuatro clases de imágenes en el pensamiento. Los elementos y estilos de cada autor están claramente delimitados por la preferencia de sus objetos. El libro es, sin duda, especialmente útil. Por otra parte, es el primero que se ocupa del pensamiento de lengua española, y que con ello esclarece muchos problemas tratados hasta ahora con menos rigor, cual es el de la caracterización del pensamiento hispánico contemporáneo.

R. G. G.

ORIENTACIONES DOCTRINALES DEL NUEVO REGIMEN MEXICANO.—A pesar de las dificultades con que hasta ahora ha seguido actuando el sinarquismo en la vida política de México, es interesante destacar que en el número de 7 de diciembre pasado del periódico *Orden*, órgano oficial de dicho movimiento, se hace mención expresa de los puntos fundamentales del programa de gobierno del nuevo Presidente, Ruiz Cortines, coincidentes con la dooctrina de la Unión Nacional Sinarquista.

Entre los mencionados principios figuran los de realizar los ideales de la colectividad mexicana, uniendo a sus ciudadanos en los postulados de la justicia social, vigorizar la vida institucional y el juego de poderes entre la Unión y los estados; el fortalecimiento de la organización municipal para que sea cada vez más auténticamente libre, eficiente y honesta; facilitar la consolidación, constitución y fortalecimiento de auténticos partidos políticos; esforzarse por perfeccionar constantemente el sistema electoral y salvaguardar la libertad y efectividad del sufragio; consolidar la unión de los mexicanos en la acción conjunta hacia el mejoramiento común; solidaridad económica que refuerce la unidad nacional mediante la distribución equitativa de la riqueza pública y el incremento del patrimonio de la nación, así como por un reparto más justo del ingreso nacional.

Asimismo se trata de conseguir que las clases que obtienen ingresos más altos reduzcan sus gastos superfluos, destinen una por-

ción mayor de sus recursos a las inversiones productivas, canalizando las mismas hacia los campos más esenciales de la actividad económica y adaptando la política crediticia a dicho fin; obtener un justo equilibrio entre el capital y el trabajo, afinando el espíritu de reconocimiento y respeto de los derechos y deberes recíprocos de trabajadores y patronos; aumentar la producción agropecuaria, conservando el suelo, abriendo nuevas tierras al cultivo y proporcionando un crédito barato, fácil y oportuno; emplear los recursos morales y materiales que sean menester para abarcar y poner al alcance del pueblo los artículos de primera necesidad; reducir los intermediarios indispensables, estimulando el cambio del comercio que satisfaga con ganancias moderadas, y saturando de artículos de primera necesidad los centros de consumo; dedicar una política tutelar a la juventud y a la niñez, para que la primera se capacite mejor y la segunda no sea víctima del abandono, la desnutrición, la incomprensión y el egoísmo.

Los otros principios doctrinales que cierran este programa de gobierno son los de obrar con energía máxima contra los servidores públicos venales y prevaricadores que se aparten de la honradez y la decencia; garantizar la libertad de pensamiento, de prensa, de trabajo, de opinión pública, de educación, de creencias, de crítica al Gobierno, así como las espirituales y económicas; repeler vigorosamente cualquier forma de hegemonía externa, y no defraudar la fe del pueblo, estando siempre a su lado y cumpliendo los compromisos con él contraídos. Por otra parte, en declaraciones destacadas del nuevo Presidente de México, éste ha proclamado como divisa de su gobierno servir la dignidad del hombre, la respetabilidad de la familia y la soberanía de la Patria.

En resumen, un plan de gobierno honrado y racional, adecuado en su planteamiento a los más salientes problemas inmediatos de carácter histórico y popular de la nación mexicana. No podemos dejar de observar, no obstante, en dicho planteamiento programático una relegación evidente de objetivos de profunda transformación estructural. Pero éstos bien pueden ser fruto maduro de una etapa pacífica de convivencia en solidaridad y trabajo colectivo, teniendo arraigados, como los tiene la comunidad mexicana, los ideales sociales y cristianos que han llenado su historia reciente. La cuestión es que ahora parece que pueden actuar al fin ambos ideales en la vida pública mexicana, coordinados en recíproca armonía y en pacífico esfuerzo, en vez de desgarrarse en las antiguas luchas sangrientas. Lo cual querría decir, a nuestro juicio, que es

muy posible que México haya entrado ya de lleno en esa etapa de robustecimiento nacional que se merece por lo que la sociedad mexicana representa ante la humanidad de ideal humano y cristiano, tanto como por su vigorosa personalidad histórica.

M. L.

COLABORAN:

MANUEL FRAGA IRIBARNE
ALEJANDRO GALLINAL
RAFAEL GUTIERREZ GIRARDOT
ENRIQUE CASAMAYOR
MANUEL LIZCANO
ENRIQUE WARLETA

COLABORAN EN "ESPAÑA EN SU TIEMPO":

JOAQUIN CAMPILLO
EDUARDO WESTERDAHL
ENRIQUE CASAMAYOR
CARLOS EDMUNDO DE ORY
RAMON CRESPO PEREIRA

ESPAÑA EN SU TIEMPO

EUGENIO D'ORS, CATEDRATICO POR PROPOSICION.—No resulta fácil, ciertamente, escribir sobre Eugenio d'Ors sin que acuda a la mente esta frase suya: "Una sola cosa te será contada, y es tu Obra Bien Hecha." Así, bajo esta sentencia, de aire clásico hasta en la forma expresiva, la simple noticia como ésta o el minúsculo pasatiempo se sienten traspasados de responsabilidad y comunican su temblor a quien los realiza.

Que a don Eugenio se le puede discutir, está claro. Que su filosofía, cuya sistematización ha realizado felizmente Aranguren, sea más o menos ancha y profunda, es problema sujeto a la especulación y al diálogo. Pero hay notas en su pensamiento que, independientes del conjunto o formando parte esencial de él, le dan dimensión trascendente, a la vez que marcan una destacada característica del pensamiento orsiano: el esteticismo. Tal es la fórmula de la invocación a lo perfecto, la que reclama siempre y en todas partes la "Obra Bien Hecha".

Hay aquí también, en fondo y forma, el eco, repetido una y mil veces en la obra de don Eugenio, de su profunda, de su arraigada vocación universitaria. Esa vocación que, torcidos los cauces de una realización oficial, supo encontrar caminos paralelos que le llevaron a alzar su voz y posar su pluma en múltiples cátedras esparcidas en una inquieta geografía. En todas partes, la llamada casi angustiosa—serenamente angustiosa—a la obra bien hecha iba quedando como un aguijón espoleante en el febril e impulsivo quehacer de las juventudes que le tenían por maestro. (El afán de perfección se observa también en otros pensadores contemporáneos. Recuérdese en *Proverbios y cantares*, de Antonio Machado, aquella garbosa copla:

Despacito y buena letra.
El hacer las cosas bien,
importa más que el hacerlas.)

Siempre la invocación a lo perfecto. El ángel lo es más que el hombre. Por eso el ángel escamotea, siempre que puede, en la obra de D'Ors, el lugar de su inmediato inferior, el ser humano. Y cuando Xenius ha de hablar de una mujer, de una mujer con quien se

ha de tratar cotidianamente, tiene buen cuidado de situarla, de describirla, con adjetivos de perfección: la llama "la Bien Plantada".

Don Eugenio es ya catedrático de la Universidad de Madrid. Catedrático por proposición—en frase del rector Laín Entralgo—, "no sólo por lo que se refiere al trámite por el que se sienta entre los profesores de la Universidad Complutense, sino porque su vida entera ha sido una constante proposición, una faena propuesta a los españoles". Don Eugenio d'Ors ha propuesto muchas cosas y desde hace mucho tiempo. En rigor, el magisterio de don Eugenio, como todo magisterio auténtico, ha consistido en ir proponiendo—es decir, poniendo sin cesar delante de los demás—unos cuantos años en que la oposición le vedó ser catedrático. Desde entonces, su puñado de verdades anda por ahí, en una eterna y viva incitación al diálogo, germinando en la vida y en la obra de varias generaciones.

Su lección inaugural versó sobre puntos ya referidos, madurados. No sólo las palabras, sino las ideas directoras de su lección, dictada como una confidencia al oído del micrófono, las habíamos oído ya en más de una ocasión. Y subrayo esto porque sé de alguno que había ido al Paraninfo universitario con la esperanza de escuchar un discurso inédito de D'Ors.

La Cátedra significa de ordinario un primer espaldarazo resonante, un escalón inicial que exige y supone la continuación y superación. Se reconoce la valía de lo hecho; pero siempre se sobreentiende que será más valioso aún lo que ha de venir después. La Cátedra es como el prólogo prometedor de una obra aún *in fieri*, que aguarda con sus hojas en blanco y que hay que apresurarse a rellenar. Y Eugenio d'Ors recibió la medalla de catedrático como rúbrica de su obra total, como epílogo—Dios quiera que sea largo—del libro de su vida, bien corregido, bien encuadernado, bien hecho... Esto no es lo corriente, naturalmente. Pero es que, por eso mismo, tampoco el nombramiento de don Eugenio ha sido nombramiento corriente, sino que el título que se le ha conferido es el de Catedrático Extraordinario.

También esto es, en definitiva, otra obra bien hecha.

J. C.

UN NUEVO MUSEO DE ARTE CONTEMPORANEO.—Entre las ciudades culturales españolas apoyadas por el Instituto, nos complace de modo extraordinario la iniciativa de la creación del Museo de Pinturas de Westerdahl, en el Puerto de la Cruz, de Santa Cruz de Tenerife. Reproducimos a continuación las interesantes palabras pronunciadas en su inauguración por el gran crítico de arte que da nombre al museo:

"Este acontecimiento que hoy nos reúne—la fundación de un Museo de Arte Contemporáneo—viene a ser la más natural consecuencia de la vida íntima de las islas, de su espíritu abierto, de su inquietud universal.

Es aquí, en el Puerto de la Cruz, donde se dan cita las más diversas nacionalidades y donde es frecuente encontrar artistas de las más avanzadas tendencias. Y es en las islas donde esta inquietud se ha venido prestigiando con revistas y exposiciones que definieron a nuestras vanguardias con un sello crítico personal, característica que hace ya veinte años constituyó una revelación en el panorama español. Me refiero a la aparición de la revista *Gaceta de Arte* y a exposiciones como la internacional del surrealismo, que se celebraron por este orden: Copenhague, Tenerife, Londres, París, Méjico y Nueva York.

Asistimos hoy a un acto de prueba geográfica, posible únicamente por nuestra forma de vida y por nuestra generosa y comprensiva manera de ser.

Quiero creer que he sido solamente un instrumento, y, como tal, he aceptado el honor del nombre que lleva la sala del museo. Como instrumento de trabajo para hacer lo más perfecta posible la idea de reunir mi propia vida con nuestro tiempo, y no con otro tiempo anterior, y con nuestras islas, y no con otro lugar del mundo.

Solamente dispongo de breves momentos, y ellos debieran estar dedicados a agradecer la distinción que se me hace. Pero al margen de esta gratitud quiero contribuir a poner estas piedras fundacionales con mi desvelado servicio, y esperar que, dentro de pocos años, el Puerto de la Cruz sea ampliamente conocido en el nuevo aspecto de sus labores de arte, y que este Museo sea de una dignidad ejemplar, y que esta pureza nativa no se contamine ni haga camino torcido, sino que sea siempre empresa libre de nuestro espíritu, de nuestra época.

Este es un primer paso enérgico hacia actividades más amplias y completas que pueden culminar en futuras exposiciones, en conferencias, en congresos, en revistas y publicaciones, y hasta en ese

sueño de oro que sería una residencia para artistas en este lugar de holgada belleza y de finísima intimidad.

A España le cabe la satisfacción de haber contribuído capitalmente al nacimiento y desarrollo del arte vivo. Velázquez y Goya anunciaron nuevos contenidos plásticos, y escuelas posteriores, como la impresionista y la expresionista, tienen su entronque y referencia en estas figuras poderosas. La cadena no se ha interrumpido. Y hoy es el español Pablo Picasso el representante más característico de la llamada "escuela de París".

La creación de estos museos de arte contemporáneo viene a significar una obligación y hasta un compromiso de tipo nacional. Y así lo ha entendido Cultura Hispánica, con su Bienal Hispanoamericana de Arte, y para nosotros, isleños, de manera clara, al proteger a este Museo, cuyos cuadros, cuyos primeros cuadros ya son claras pancartas de una edad que por caminos de aventura busca esa ignorada tierra que se llama Estilo.

Jamás en la Historia, el arte, en un tiempo tan reducido, ha frecuentado tantos caminos diversos, ha sido tan combativo y operante sobre cosas que le conciernen al hombre, sobre problemas humanos constructivos y sobre negaciones radicales de ideas que no entraban en una órbita contemporánea.

Este arte, que transfigura la belleza, que aparece complicado en luchas sociales, que fué protegido por Mussolini, perseguido por Hitler y por Stalin; un arte que ha intervenido en la nueva arquitectura, que aparece aliado con la ciencia, que es reclamo y decoración, que forma un frente común con las otras artes, que penetra en las más profundas capas históricas y que atiende al fondo insobornable de la persona.

Este arte entraña el gran poder de una época.

La fábrica y la vivienda, la máquina y el museo, la iglesia y el laboratorio, el propio sentimiento del hombre futuro, serán nuestros testamentarios, como nosotros lo somos de manera activa de todos los hombres muertos y de todos los estilos que trabajaron para que sus épocas alcanzaran una realidad en el tiempo."

E. W.

ASAMBLEA DE UNIVERSIDADES.—Una Orden de 6 de marzo pasado (*Boletín Oficial del Estado* de 7-III-53) convocó una Asamblea de Universidades españolas. En cumplimiento de esta iniciativa se constituyó un Secretariado general, con sede en el Ministerio de Educación, y una Comisión encargada de los trabajos de organización. A la vista tenemos la "Circular núm. 1", que el Director general de Enseñanza Universitaria y Presidente de dicha Comisión dirige a todos los asambleístas: "La necesidad de que la Universidad española, siempre a la cabeza de los anhelos nacionales de ascenso y mejora, y cifra y compendio de todas las realidades españolas, se mantenga en todo momento a la altura de los fines que le incumben, y el clima de interés a la vez que de preocupación, creado al respecto, han movido al Ministerio de Educación Nacional español a convocar la I Asamblea de sus Universidades, cuya fecha ha sido definitivamente fijada por la Comisión organizadora que me honro en presidir para los días 11 a 16 del próximo mes de julio."

La imposibilidad de reunir en Madrid, que será sede de la Asamblea, a la totalidad de los claustros, obligó a hacer, en principio, cierta selección; asistirá tan sólo un catedrático por Facultad o Sección, y, además, las autoridades universitarias normales: Rector, Vicerrector, Secretario general, Administrador general, Interventor general y Decanos. De este modo podrá participar en las tareas de la Asamblea, cuando menos, una representación equivalente a la tercera parte del escalafón de catedráticos. Esto sin perjuicio de los que puedan acudir por iniciativa propia, en número que sería de desear fuera lo más crecido posible. Los temas que serán objeto de debate no reflejarán, en modo alguno, los criterios oficiales u oficiosos, sino sus opiniones puramente independientes y particulares.

Todas las Asambleas y Congresos pregonan, en general con excesiva insistencia, la trascendencia de sus fines y la importancia que pueden llegar a tener sus resoluciones. La Asamblea de Universidades no necesita de tales desorbitaciones. Con ella se trata simplemente de corporeizar durante algunos días ese ente colectivo que es la Universidad, entendida como institución unitaria en su espíritu, pero dispersa en centros múltiples. La Universidad no está entre nosotros, aun descontando el esfuerzo realizado, a la altura de lo que la sociedad española exige, y ésta, a su vez, no le otorga el respeto y la jerarquía que merece. Romper el círculo vicioso no es, por descontado, tarea alcanzable con las decisiones de una Asamblea, sino producto de un perfeccionamiento continuo y

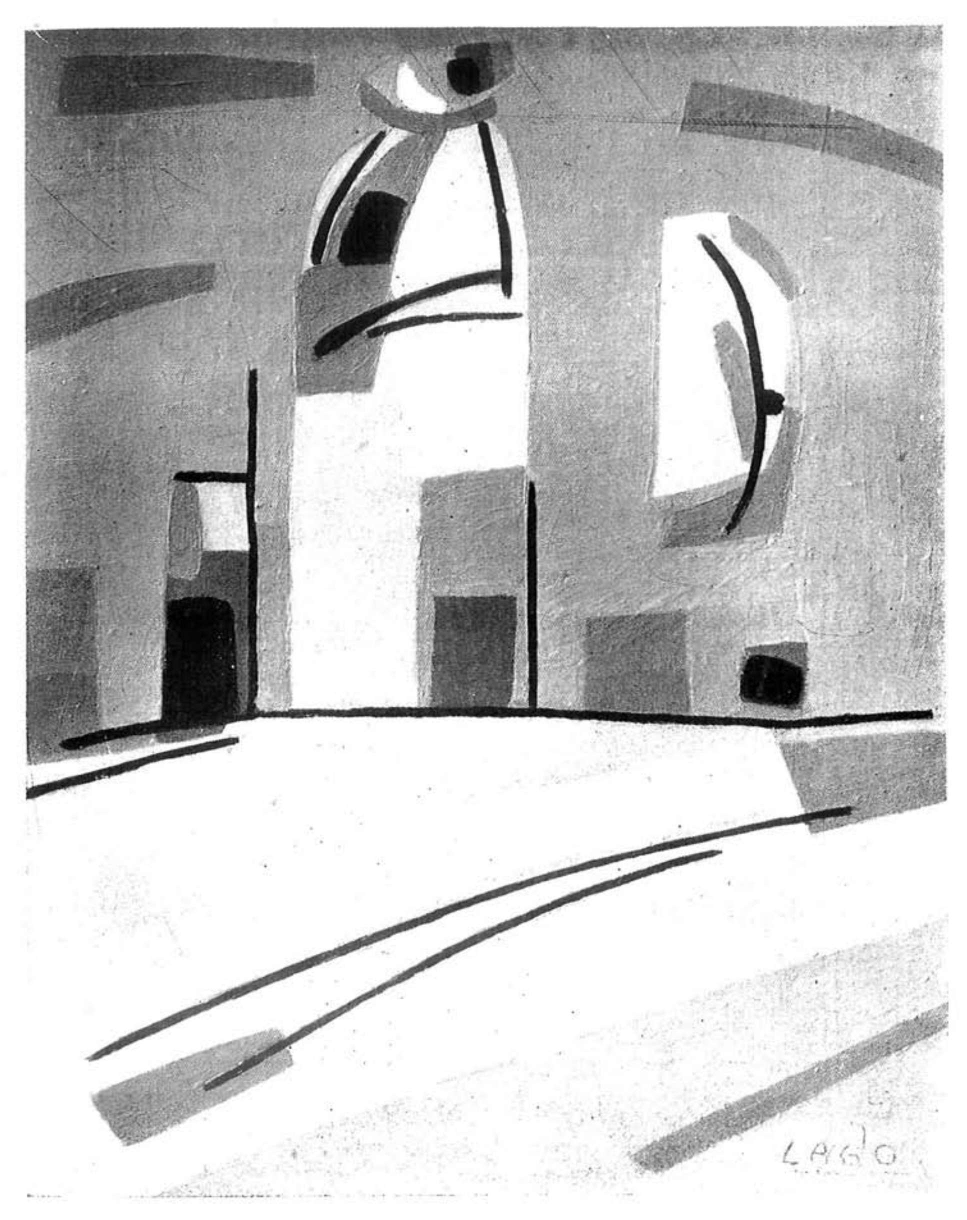
minucioso de la institución y de una transformación profunda de la psicología nacional. Cuando menos y en principio, dos cosas son seguras: que los intereses corporativos de la Universidad coinciden con los nacionales de manera casi absoluta, y que solamente constituyendo a la Universidad como una fuerza social de primerísimo orden (equiparable tan sólo a otras dos o tres) estaremos en camino de compensar ciertos defectos básicos de nuestro carácter. La Asamblea de Universidades es, pues, una etapa en la obra de crear usos integradores, coherencias, "centros de interés", como diría un científico de la Pedagogía, que eduquen el espíritu nacional. Con esta finalidad última se convoca, y según la sirva mejor o peor ha de medirse su éxito. Exito que, lógicamente, no podrá apreciarse de momento, sino tan sólo cuando haya alguna perspectiva histórica.

Otra meta, más próxima y alcanzable, tienen las reuniones: favorecer durante unos días de trabajo común el conocimiento y la vinculación cordial entre los catedráticos de distintas Universidades y Facultades, compensando así los malos efectos de la lejanía geográfica y de la angostura del especialismo. El poner de relieve, sobre lo diferencial, lo común y genérico.

E. C.

EL PINTOR ESPAÑOL ANTONIO LAGO EXPONE EN PARIS.—En la Galería Breteau, 10 rue Bonaparte (París, 6.º), se ha inaugurado el 8 de abril una exposición del pintor español Antonio Lago. En total, se exponen 50 telas y dibujos. La sala de exposiciones, amplia, está dividida en dos porciones, que comunican unos tramos de escalera. De acuerdo con dicha separación, la obra del pintor ha sido distribuída colocando en ambas piezas los dos períodos principales de su producción fecunda. En esta exposición, de tipo antológico-retrospectivo, es fácil descubrir la evolución del pintor en su génesis pictórica, desde una etapa primitiva a sus últimas consecuencias, pasando por una obra de carácter intermedio.

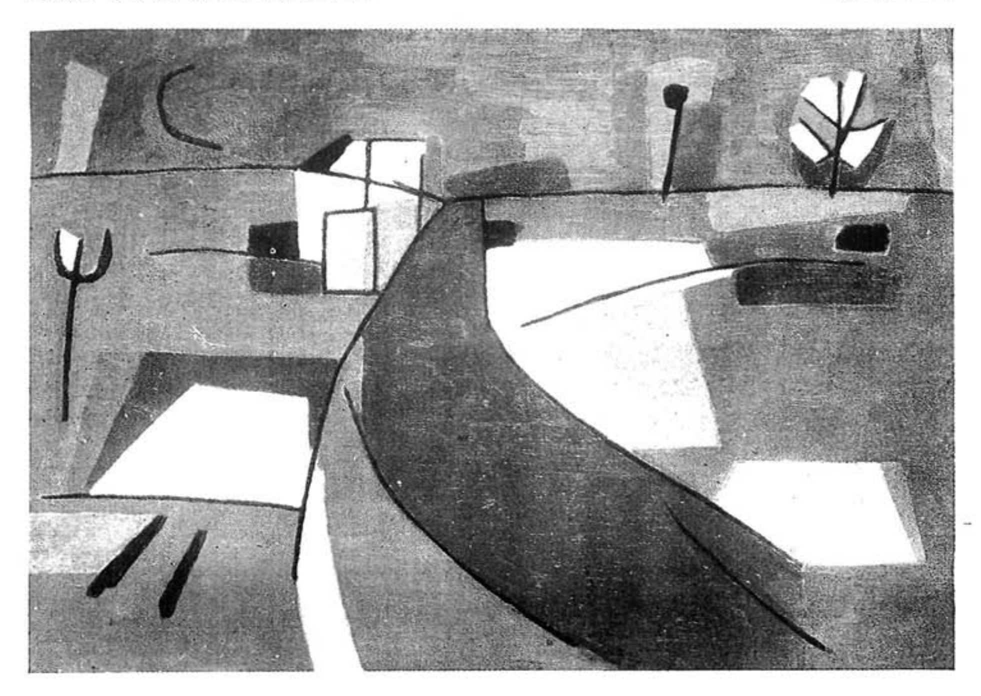
La pintura, densificada, fuerte de luz, conceptualmente simple, y lo mismo desde el punto de vista de las soluciones técnicas, ofrece, en su último período, un resultado superlativo, tanto de abreviación como de plasmación dentro de un orden formal de frescas estructuras esquemáticas, completamente netas y limpias de sombras. El juego de los colores tonales, la rítmica estilización lineal,

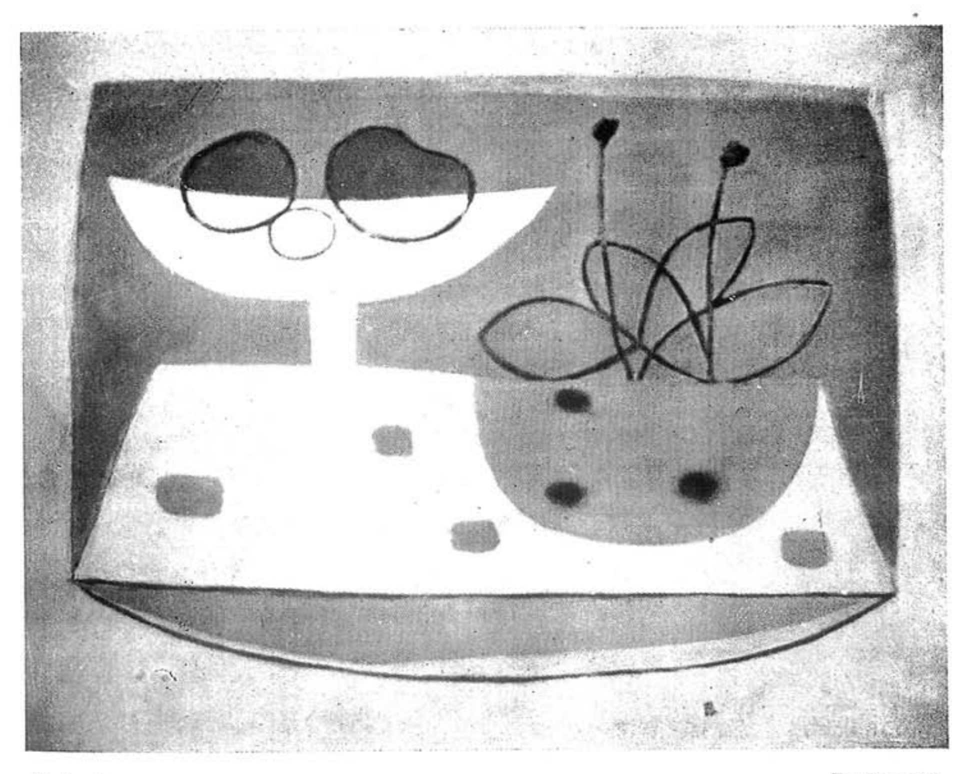


Observatorio.
81 × 65 cms.

París, 1953.

"Mera" (Galicia). 130 × 89 cms. **París, 1953.**





Bodegón.
81 × 65 cms. **París, 1953.**

el contraste de manchas bruscas determinadas por su solo color particular, consiguen en estos cuadros, de sugerencias paisajísticas y abrasados de solar luminosidad, una admirable unidad de finura estilística y de conjunto armónico. Llega, con esto, a una pintura de cualidades técnicas uniformes, de buena simplicidad; a una pintura de formas superficiales, conseguidas gracias a un pincel inteligente y espiritual, que ejecuta firmemente sobre el lienzo con una seguridad de toque, o hasta podríamos decir de equilibrio y meditación, que no se alcanza siempre si no es bajo la exigencia de la mirada y el esfuerzo de procurar una síntesis convencida y paciente. Pintura, por tanto, de ecuación de fórmulas, es decir, de abstracción visual-mental, donde han sido eliminadas las profundidades objetivo-realistas.

Ni pintura abstracta ni pintura concreta, del lado de las definiciones. Ni pintura figurativa propiamente ni exenta *aún* de una idea de representación natural. La distinción propia de esta obra estriba en la composición sutil y en la coloración depurada, en su estricto sentido final de belleza decorativa. Si estos cuadros son decorativos, lo son en su sentido más exacto de primordialidad pictórica, sin otras variaciones que las de su máxima o mínima cadencia específica, lograda a fuerza de tonos y contratonos, en una concentrada presión, si nos es permitido decirlo, de materialización plana, de concisos silencios de color heridos por violentas líneas negras, casi sonoras, que mantienen casi siempre el órgano viviente de la imagen intencional. Sus amarillos, sus azules y verdes, limpios, sobre los cuales dichas líneas de tinta negra otorgan la vivacidad de los espacios objetivos.

Sería conveniente ahora establecer un punto de comparación valorativa entre esta obra última y la anteriormente inmediata y anteriores lejanas del mismo pintor, dentro de la selección expuesta. Su traslado, mejor dicho, su paso de la síntesis delgada de la figuración, en sus cuadros más viejos (bien compuestos, desde luego, pero abigarrados y bañados de oscura luz, casi sombríos) ; este salto voluntario de técnica y de tema, aparentemente ilógico, nos resulta a nosotros, más bien que un salto, un cambio de caminos. Es decir, podemos decirlo, un paso, sobre todo, de la sombra a la luz; de las formas figurativas, de mimetismo poético, a los fondos figurativos de invención plástica y, por último, de la anecdotividad representativa a la condensación de las imágenes libres, si bien en este pintor (tan rítmico de mano) siempre un más o menos teñidas (las imágenes) de directas evocaciones objetivas.

En sus cuadros anteriores a la etapa, seca y brillante, de su obra

última existe una suerte de composición, cohibida de libertades del arabesco rítmico, a causa de su diferencia de imágenes representadas. En esta obra, de un provocado realismo miniaturista, el mundo figurativo marcado por un estilo muy propio, por un sabor temperamental de delicada esencialización, la pintura y el dibujo siguen los coordinados derroteros de unas contexturas impresionistas y puntillistas completamente dejadas en una pintura de distinta solución. Allí, los objetos, las frágiles figuras de mujeres (muchachas de ojos grandes y caras de pasmada timidez romántica) se levantan, en una especie de verticalidad homogénea, como soñolientas apariciones góticas, por lo delgadas y musicales, en primeros planos sonrosados (los manchones rojos de los labios) sobre campos de objetos naturales de una u otra evocación. Pero siempre sobre fondos cromáticos abigarrados de pintura muy prieta y muy lumínica, al modo de los cocuyos, y, en algunos casos, al modo aproximativo de las colas de los pavos reales. El dibujo, hecho a la manera sinuosa y a la manera amanerada de los Modigliani, por poner un solo ejemplo. En todas esas figuras se advierte más bien una estereotipación pesada, una barroca precisión articulativa de muñecos. Su tema es mitad idílico, mitad familiar. Es una pintura más casera, más para señores risueños, a pesar de la melancolía de nostalgia (aunque sea una nostalgia de macetas) que transparentan. A pesar, también, de su sublimación de estampas graciosamente poéticas.

Ahora bien: este paso, dentro de la rígida extensión limpia de sombras en su plana, aperspectívica pintura última, lo encontramos nosotros decisivo a través de la evolutiva visión formal de Lago. La brocha frondosa, las apretadas mezclas de color, el verticalismo figurativo, devienen en el cambio de estilización una nueva distribución específica. De repente, la composición es escueta y definitivamente siluetada; hay un horizontalismo curvilíneo de ritmo lineal que puede tomarse por casi una geometrización inventiva. Esto, ahora, sobre campos de puras capas independientes de color. En apariencia, se comprueba de un período a otro, como ya hemos apuntado, la afirmación voluntaria de una rotura de principios. Pero no es así. No es una rotura fijada de antemano. Se trata de progresión sincera, encauzada por una maduración personal y una visión más clara y estimulante de la concepción pictórica. Nada más que una paulatina dirección reflexiva de continuas intervenciones eliminatorias, que llevan al pintor Lago a atomizar, en su época intermedia, lo corpóreo, para terminar en lo esquemático y siluetado. Y estas realizaciones, ejecutadas sobre diferencias sistemáticas de tema, color y manchas.

Porque si antes las síntesis eran puramente del objeto adicional, dentro del requisito de una materia más espesa y bronca (por muy rica de matices) y en el plan realista de sublimación visual un tanto lírica (no ingenuista, no de pintura *naïve*, como muchos críticos suyos han creído), el cambio, en todo caso, es llegado a tiempo por medio de la reflexión, para arribar a un camino de libertad creadora, exenta de compromisos híbridos o realistas. Anteriormente existía en el cuadro un movimiento de masas y el color total-espectral se confundía en todo él entre porosidad y porosidad, dentro de una pigmentación saturada, oleosa y demasiado opaca. Ahora, las masas son del todo relucientes y lisas. Mejor dicho, se identifican con el vacío. Existe un orden de luz y línea, y el color es puro, ligero y sistemático, pero siempre de aisladas monotonías opacas. Anteriormente, la composición se sostenía bajo una regularidad lógica, sin más arbitrariedad que su estudiado colocamiento poético, pero sin fantasías capciosas. En sus últimos cuadros se puede hablar casi de absoluto ritmo, de invención y de abstracción ideal. Como, por ejemplo, en su gran tela alargada, que se titula *La Vía Láctea*, cuyo efecto es sorprendente por su vaporosidad y su musicalidad estelar. Sobre una sólida capacidad espacial azul clara gravitan, errantes, elementos formales en un plan elíptico circular de ritmo centelleante, de extremo a extremo del cuadro, como una estela longitudinal, o bien como una verídica Vía Láctea imaginaria. Estos elementos son formas encerradas de color masivo, de tamaños variantes, integrando la horizontal escala, similares a trapezoides y rectángulos superpuestos unos a otros, en blancos y azules intensos que se inscriben y circunscriben.

Una serie de dibujos de desnudos femeninos en distintas posiciones se exhiben a la contemplación, en los cuales se descubre una maestría de concisión que en otros dibujos de paisajes, sencillos, como réplicas dibujísticas a los lienzos de su última producción, demuestran la firmeza de mano y de retina de Lago. Dibujos, especialmente las improvisaciones de desnudos femeninos, realizados de un golpe, es decir, de un golpe de escritura sensible, movida de temblor y de equilibrio por manchas marginales de mera presencia compositiva y de estrictos pesos.

Pensamos, al terminar, que Lago ha huído tanto de la pintura emocional, es decir, instintiva, como de cualquier clase de pintura abstraccional pura. Parece, sin embargo, que mientras pinta solamente le atrae el método de su propia ejecución. Y como pintor se ve impulsado a pintar bajo un deseo concreto de hacer de la pintura sólo pintura, y no filosofía ni literatura o teoría ambigua.

Es la práctica de la plasticidad su primer deseo cuando tiene el lienzo delante y el pincel en la mano. Porque he aquí una pintura hecha para los ojos, la última producción de Lago. Una pintura a puro hueso.

C. E. O.

LOGICA MATEMATICA Y CIENCIA NATURAL.—Hay realidades que pueden exhibirse, con relativa inmediatez, ante el espectador genérico que es el público culto, pero no especializado. Por ejemplo: un cuadro, un poema, una sinfonía. En cambio, esa cosa esotérica que es la ciencia, a duras penas puede presentarse al alcance del profano. De aquí que resulten muy estimables todas las comunicaciones de aquellos científicos que, con palabra clara y precisa, tienen la virtud de crear el ámbito suficiente para una penetración en el mundo de las ideas que suelen sustraerse a una experiencia directa, por encontrarse fuera del radio atencional de una persona no especializada.

Las tres bellas conferencias pronunciadas por don Tomás R. Bachiller recientemente, en el Salón de Actos de la Cámara de Comercio—dentro del ciclo *El estado de la cuestión*—, han poseído, con creces, las cualidades expositivas a que aludimos. En un lenguaje sencillo, reposado, preciso y hondo, Bachiller ha conseguido suscitar, en el público asistente a sus conferencias, la intuición de la riqueza, ideal y temática, que se esconde tras de los abstrusos y enojosos simbolismos con que los matemáticos y científicos en general suelen "ocultar" sus teorías.

No es posible, en brevísima nota, dar cuenta, ni siquiera resumidamente, de los interesantes temas desarrollados magistralmente por el culto catedrático de la Facultad de Ciencias de Madrid. Por eso me limitaré a bosquejar, en dos palabras, el horizonte dentro del cual se han desenvuelto las conferencias.

Verdaderamente, Bachiller puso a la vista del público poco versado en matemáticas, con sus vocablos austeros, sin valerse de encerado para escribir fórmulas y símbolos—gran prueba para un expositor—, lo que es la ciencia que él cultiva y enseña. La maraña de los simbolismos, con sus cálculos casi siempre engorrosos y prolijos, son como un tupido boscaje que tapa, a la mirada atenta, el palacio encantado de la construcción científica. Resulta difícil saber pasar a lo largo de lo accesorio, para quedarse con

lo esencial e importante. Cuando esto se logra surge un bello paisaje, que suscita emocionantes entusiasmos y asombrados arrobos.

La primera conferencia fué dedicada a mostrar, con ejemplos, lo que son las estructuras matemáticas a partir del conjunto de los números enteros, y del que forman todos los movimientos en el espacio euclídeo. Bachiller explicó lo que significa axiomatizar las teorías que surgen al considerar las propiedades más importantes de esos dos conjuntos. El estudio de las estructuras matemáticas es el verdadero objetivo de la ciencia matemática. Y juzgo conveniente advertir que, dentro de esas estructuras, además de la cantidad, figuran objetos que poco o nada tienen que ver con ella. Lo importante en matemáticas es la introducción de nuevas relaciones, que permitan crear estructuras matemáticas interesantes.

La segunda conferencia estuvo consagrada a exponer el sentido de la axiomatización de una teoría y a profundizar en los sugestivos temas de la lógica matemática. Con gran detenimiento se trató el tema de uno de los famosísimos teoremas de Gödel, el cual, *grosso modo,* dice así: "En todo sistema *S*, suficientemente amplio para contener una formalización adecuada de los números enteros, existen siempre proposiciones que no pueden demostrarse afirmativa ni negativamente." Lo cual vale tanto como decir que hay siempre, en un determinado sistema lógico-matemático, problemas que no se pueden resolver sólo con los recursos aportados por el sistema. Si se quiere dar solución al problema, es necesario ampliar los recursos disponibles con que el matemático puede operar. Este teorema gödeliano data de 1931, y cuando fué sometido a la consideración de los estudiosos, produjo auténtico estupor y puso a la vista lo quimérico del intento del gran matemático David Hilbert de formalizar toda la matemática. De este modo se descubrió que ningún formalismo puede agotar toda la riqueza intuitiva de las estructuras matemáticas. En su conferencia, Bachiller indicó someramente las líneas generales de la demostración del teorema de Gödel, expuso la paradoja de Richard, demostró el célebre teorema de Cantor sobre la potencia del continuo de los números reales, etc.

La última conferencia estuvo dedicada a la consideración de temas relativos a la física actual, a través de un magistral análisis de la teoría de Newton, de la física de la relatividad de Einstein, la mecánica cuántica, etc.

R. C. P.

BIBLIOGRAFIA Y NOTAS

CIRO FÉLIX TRIGO, catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad Mayor de San Andrés: *Derecho constitucional boliviano*. Conforme al programa de la Facultad de Derecho. Editorial "Cruz del Sur" (La Paz, Bolivia). Buenos Aires, 1952. 868 págs.

Verdadero modelo de un buen manual de Derecho constitucional es, en verdad, este del eminente profesor de La Paz (1). El autor define con sencillez su método en el breve y enjundioso prólogo: "En Derecho constitucional hay que adaptar instituciones, pues poco o nada se puede inventar, a menos de inspirarse en ideologías o éticas totalmente nuevas, que conducen a innovaciones pasajeras." Lo cual, a su vez, "no quiere decir que el Derecho público permanece estático"; antes bien, "se está construyendo aceleradamente y ensanchando el ámbito de su influencia cada vez más" (2). Por otra parte, el fin es constructivo: se insiste especialmente en "la práctica continuada de una pedagogía constitucional, la concurrencia de permanentes fuerzas morales y de una elevada y sostenida ética colectiva, capaces de crear un clima psicológico propicio al ejercicio del gobierno del pueblo por la mayoría popular" (3).

Con fines didácticos, la obra se divide en tres partes. La primera comprende "la exposición teórica o doctrinal, con ligeras referencias al Derecho positivo boliviano y comparado"; la segunda, "los antecedentes, texto y comentarios de las normas constitucionales vigentes en Bolivia"; finalmente, la tercera comprende una selección de textos (4).

---

(1) Don Ciro Félix Trigo nació en Tarija (Bolivia) en 1915. Estudió en las Universidades de La Paz y Santiago de Chile, ampliando sus conocimientos en varios países de Europa y Norteamérica. Ejerce la cátedra de Derecho Constitucional de la Universidad de San Andrés (La Paz) desde 1943. Fué diputado nacional en 1942 y en 1949, y en 1950 ocupó sucesivamente los Ministerios de Agricultura, Ganadería y Colonización, y de Gobierno, Justicia e Inmigración. Es un distinguido abogado y periodista.

(2) Página 9.

(3) Página 10.

(4) Es interesante y sintomático el criterio de selección de estos anexos (págs. 767 y sigs.), que son:

1. La declaración francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1789.
2. La declaración de los Derechos y Deberes del Hombre, de la IX Conferencia Interamericana (Bogotá, 1948).
3. La declaración universal de los Derechos del Hombre, de la O. N. U. (1948), y la declaración de Principios de la Prensa Libre (Nueva York, 1950).
4. Documentos relativos a la independencia boliviana, a saber:
   a) Proclama de la Junta representativa de los Derechos del Pueblo (La Paz, 1809);

La primera parte, o teoría constitucional, contiene sendos acertados capítulos sobre el Derecho en general (cap. I); fuentes del Derecho constitucional (cap. II); evolución histórica del Derecho constitucional (cap. III); antecedentes históricos coloniales (cap. IV); antecedentes históricos republicanos (cap. V); un análisis de los diversos textos constitucionales bolivianos (capítulo VI); Estado y Nación (cap. VII); la soberanía (cap. VIII); personalidad del Estado (cap. IX); el sufragio (cap. X); el Gobierno y la división de poderes (cap. XI); las formas de Gobierno (cap. XII); el Gobierno representativo (cap. XIII); los regímenes parlamentario y presidencial (cap. XIV), y los partidos políticos (cap. XV).

La segunda parte, o Derecho constitucional particular, está sistematizada así: Derechos y garantías (caps. XVI, XVII y XVIII); conservación del orden público (cap. XIX); nacionalidad y soberanía (cap. XX); Poder legislativo (cap. XXI); Cámara de Diputados y de Senadores (cap. XXII); leyes y resoluciones del Congreso (cap. XXIII); Presidente de la República (cap. XXIV); ministros de Estado (cap. XXV); Poder judicial (cap. XXVI); régimen comunal o municipal (cap. XXVII); regímenes económico, financiero y social (capítulo XXVIII); familia, cultura y campesinado (cap. XXIX) y la fuerza armada (cap. XXX).

A través de esta sistemática no fluye solamente una dogmática constitucionalista *ad usum Delphini,* sino que aparece el complejo social boliviano en su realidad estructural e institucional. Se ve su población heteróclita (5), con su predominio indígena, no incorporado a la vida social, y respecto de los cuales todavía en 1945 (decretos 318 y 319, del 15 de mayo) se abolieron los servicios de "pongueaje" e "mitanaje". Trigo acepta el esquema histórico de Alcides Arguedas, el preocupado autor de *Pueblo enfermo* (6), y va refiriéndonos con

---

b) Acta de la Independencia (1825).
5. El acta de la instalación de la Corte Suprema de Justicia (16-7-1827).
6. Una relación de los Presidentes de Bolivia (con un total de 63, de 1852 a 1952).
7. La Constitución vigente, de 26 de noviembre de 1947, con notas y concordancias.
8. Leyes de responsabilidad, a saber:
   a) La de 31 de octubre de 1884, de responsabilidad de los altos dignatarios del Estado;
   b) La de 23 de octubre de 1944, en relación con el artículo 61 de la Constitución (de 1938);
   c) La de 7 de noviembre de 1890, de responsabilidad de los magistrados de la Corte Suprema.

(5) Humberto Palza, en su contribución a los *Materiales para el estudio de la clase media en la América Latina* (cuaderno III, pág. 1-17), estima la población del país, en 1949, en un total de 3.990.200, de los cuales son: blancos, 583.000; mestizos, 1.199.000; indios, 2.196.500; otros, 11.700. Por otra parte, sólo 1,5 millones hablan el castellano, 2,5 emplean principalmente el quechua, aimará y otros dialectos (siendo, por supuesto, analfabetos). Por otro lado, con una cifra de 23.114 funcionarios públicos en 1942 (15.447) en 1947), sin incluir los ramos legislativo, judicial y militar, que totalizan otros 28.000 (en 1948), resulta que el 53 por 100 del presupuesto (en 1942) es para sueldos y salarios (pág. 8).

(6) 1. Fundación de la República, 1826-1828 (Sucre-Blanco).
2. Los "caudillos letrados", 1829-1847 (Santa Cruz, Velasco, Ballivián).
3. La plebe en acción, 1847-1857 (Belzu, Córdova).
4. Dictadura y anarquía, 1857-1864 (Linares, Achá).
5. Los "caudillos bárbaros", 1864-1872 (Melgarejo, Morales).
6. La guerra "injusta", 1872-1883.

realismo la compleja evolución constitucional boliviana. Nos refiere cómo en el territorio de Nueva Toledo, Alto Perú o Charcas (7) se dió el primer grito de independencia (en Charcas, cabeza de la Audiencia, hoy Chuquisaca, el 25 de mayo; en La Paz, la capital actual, el 16 de julio) y se emitió la famosa "Proclama de la Junta Representativa y Tuitiva de los Derechos del Pueblo", y cómo en el período de 1809 a 1825 se siguieron grandes luchas, movimientos de tropas, alteración de mandos, autoridades e instituciones. La batalla de Ayacucho consolidó (el 9 de diciembre de 1824), con la de toda Sudamérica, la independencia de lo que había de ser poco después la República de Bolivia.

El mariscal victorioso, Sucre, dictó, con carácter provisional, el decreto de 9 de febrero de 1825, y convocó elecciones para el 25 de marzo sobre la base censitaria (300 pesos para ser elector, 800 para ser elegible "o tener un empleo o ser profesor de alguna ciencia que se los produzca"). La Asamblea general se celebraría en Oruro, el 10 de abril. Examinaría los poderes de sus miembros y sería inaugurada el día 19. Después debía deliberar "sobre los destinos de las provincias y sobre su régimen provisorio de gobierno"; continuando, mientras tanto, el gobierno militar, ejercido por el propio Sucre como "la primera autoridad del Ejército liberador", el cual, a su vez, "respetará la resolución de esta Asamblea, con tal que ella conserve el orden, la unión y la concentración del poder", y "siendo nulos los actos en que se mezcle el poder militar".

La reunión hubo de retrasarse al 10 de mayo. Al fin, se celebró, no en Oruro, sino en la ciudad de Chuquisaca (o Charcas, o también La Plata). Pero surgió la dificultad de que, si bien el Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata acordó el 8 de mayo de 1925 que el Alto Perú quedase "en plena libertad para disponer de su suerte, según crean convenir mejor a sus intereses y a su felicidad", en cambio, Bolívar (entonces gobernante con poderes omnímodos en el Perú), por decreto de 16 de mayo de 1825, ordenó que estos territorios "no reconocerán otro centro de autoridad por ahora, y hasta la instalación del nuevo Congreso peruano, sino la del Gobierno supremo de esta República". No obstante la admonición de Lima, la Asamblea de Chuquisaca continuó sus tareas, proclamó la declaración de independencia (8) y decidió la formación de un "Estado soberano e indepen-

---

7. La política conservadora, 1884-1899.
8. La política liberal, 1899-1920.
9. Sucesos "recientes".

(7) En la época española. En el Incario, era el Collasuyo una de las cuatro grandes regiones o *suyos* que integraban el Tahuantinsuyo (las otras tres eran Antisuyo, Cuntisuyo y Chinchasuyo).

En la colonia, el Alto Perú atravesó por diversas etapas de vinculación y subdivisión. Dependiente del virreinato del Perú, pasó al Río de la Plata al organizarse éste a finales del siglo XVIII, pero su población india o mestiza contrastaba con el criollaje porteño, y en la época de las luchas por la independencia los ejércitos realistas del Perú la dominaron de nuevo. Este proceso acabó por separar el territorio de Charcas de Lima y de Buenos Aires, lo que Bolívar acabó por consolidar, creando una República independiente, aunque él pensaba integrarla en su soñada Federación de los Andes. En el momento de iniciarse los movimientos independentistas, el Alto Perú comprendía las cuatro gobernaciones de La Paz, Potosí, Cochabamba y Chuquisaca, subdivididas en distritos y subdelegaciones.

(8) El Acta de Independencia, fechada el 6 de agosto de 1825 (primer aniversario de la batalla de Junín), es un documento característico de la época. Recordemos el exordio: "Lanzándose furioso el león de Iberia, desde las columnas de Hércules hasta los Imperios de Moctezuma y de Atahualpa, es por muchas centurias que ha despedazado el desgraciado cuerpo de América

diente de todas las naciones, tanto del Viejo como del Nuevo Mundo", que sería regido "por la Constitución, leyes y autoridades que ellos propios se diesen".

Bolívar hubo de aceptar la situación en su proclama de 1 de enero de 1826, dictada en la misma Chuquisaca: "Seréis reconocidos por una nación independiente, recibiréis la Constitución más liberal del mundo." El mismo la elaboró; en efecto, fué la famosa Constitución "boliviana", "bolivariana" o "vitalicia", que fué, en definitiva (aparte del testamento político que el Libertador dejó a Sudamérica), la primera Constitución de la recién nacida República de Bolivia, después de las leyes provisionales de 13 de agosto de 1825 y 19 de junio de 1826.

La Constitución bolivariana llegó, procedente de Lima, en junio de 1826, con un grandioso mensaje: el *Discurso del Libertador al Congreso Constituyente de Bolivia,* y fué aceptada textualmente, con leves enmiendas de detalle y la adición de un artículo (el 6.°), que el racionalista discípulo de Simón Rodríguez había omitido, sobre la religión católica (9). Pero un motín acabó con su vigencia en 1828.

Y viene la interminable secuencia de textos constitucionales, junto a los cuales el principal adjetivo es el nombre del presidente que los promulgó. Así, tenemos: 14 de agosto de 1831 (Santa Cruz); 16 de octubre de 1839 (Santa Cruz); 26 de octubre de 1839 (Velasco); 11 de junio de 1843 (Ballivián); 20 de septiembre de 1851 (Belzu); 29 de julio de 1861 (Achá); 17 de septiembre de 1868 (Melgarejo); 9 de octubre de 1871 (Morales); 14 de febrero de 1878 (Daza); 17 de octubre de 1880 (Campero).

La Asamblea Constituyente de 1899 confirmó la Constitución de 1880 por ley de 23 de octubre, y lo mismo hizo la Constituyente de 1920-21 (consecuencia de la revolución de 19 de julio de 1920). Al producirse la revolución de 25 de junio de 1930, la Junta Militar provocó un referéndum el 11 de enero de 1931, que dió lugar a varias reformas, incorporadas a la Constitución por decreto-ley de 23 de febrero de 1931 (10). Después del desastre de la guerra del Chaco (11), la Convención Nacional, reunida el 27 de mayo de 1938, aprobó la duodécima Constitución de Bolivia el 28 de octubre de 1938, con la que se inicia la entrada del país en el ciclo de lo que pudiéramos llamar el post-constitucionalismo hispanoamericano (12).

Esta Constitución de 1938 fué retocada parcialmente (en la época del presi-

---

y nutrídose con su sustancia." Mas, a pesar de la retórica, que llega a considerar preferible la suerte de los "ilotas, ciudadanos de Esparta", y "hombres muy dichosos los Nijeros Ojandalams del Indostán" (¡?), la Declaración de Independencia apunta ya, sobre todo, a los nuevos países sudamericanos: "Hemos creído interesar a nuestra dicha no asociarnos ni a la República del Bajo Perú ni a la del Río de la Plata", agradeciendo a "los respetables Congresos de una y otra" su "generoso y laudable desprendimiento" al efecto.

(9) "La religión católica apostólica romana es la de la República, con exclusión de todo otro culto público. El Gobierno la protegerá y hará respetar, reconociendo el principio de que no hay poder humano sobre las conciencias."

(10) En cambio, una importante ley orgánica de administración departamental, de 17 de noviembre de 1932, de carácter francamente descentralizador, fué vetada el 26 de noviembre del mismo año.

(11) Véase Basadre, *Chile, Perú y Bolivia, independientes,* págs. 609 a 701.

(12) Véase mi prólogo a *Las Constituciones del Ecuador,* de Ramiro Borja, vol. I de *Las Constituciones de Hispanoamérica* (Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1951 y sigs.). Está en preparación el volumen dedicado a las Constituciones de la República de Bolivia, a cargo de don Enrique Baldivieso.

dente Villarroel) el 24 de noviembre de 1945. La revolución de 21 de julio de 1946 colgó a Villarroel de un farol, y en virtud de la ley de 10 de mayo de 1947 confirmó su reforma constitucional, convocando un Congreso Constituyente que, a virtud de las leyes constitucionales de 20 de septiembre y 26 de noviembre de 1947, estableció nuevas modificaciones, dando lugar al décimocuarto texto constitucional, de 26 de noviembre de 1947, promulgado por el presidente Hertzog. En la actualidad se prevén nuevas reformas.

Conviene apresurarse a añadir que don Ciro Félix Trigo, como Tomás Manuel Elío y otros autores bolivianos, cree que la variación cinematográfica de las cartas fundamentales es más aparente que real. "Desde que se fundó la República—dice Elío—, no hay ni ha habido sino una Constitución política" a saber: la bolivariana de 1826. La conclusión es notable, sobre todo si se tiene en cuenta que sólo faltó lo esencial: el carácter vitalicio de la Presidencia y la designación del sucesor.

Parte muy interesante es la relativa a la formación y evolución de los partidos políticos en Bolivia (13). En una primera etapa, la contraposición fué, naturalmente, entre "realistas" y "patriotas". Establecida la República, en todo el período 1825-1880, Trigo no reconoce partidos, sino agrupaciones políticas *personalistas* o caudillales (crucistas, ballivianistas, belcistas, dacistas) y *ocasionales* (septembristas, octubristas, decembristas, etc.). Hubo, desde luego, vinculaciones más sólidas en torno al nuevo símbolo: entre los "belcistas" (partidarios de Belzu) predominaban los "coholos", al que llamaban "Tata" (padre); los "septembristas" o "rojos" (dictadura de Linares) eran de tendencia aristocrática, idealista y teórica.

A partir de 1880, después del desastre de la guerra del Pacífico, empezaron a perfilarse lo que pudiéramos llamar partidos nacionales propiamente dichos. En la Asamblea de 1880 se habla ya de "liberales" y "conservadores", aunque algún historiador, como Mariano Baptista, prefiera llamarles "guerreros" (partidarios de continuar las hostilidades contra Chile, ocurriera lo que ocurriese) y "pacistas "(defensores de la paz inmediata, aceptando la derrota para evitar mayores males). El partido conservador (o también constitucional o civilista) se integró con los restos de los antiguos "rojos" y enarboló un programa de paz y reconstrucción. El partido liberal (o militar, por dirigirlo el general Camacho) tenía la actitud contraria.

En 1914 surge el partido republicano, que llega al poder en la revolución de 1920, para dividirse, en 1921, en el partido republicano genuino (disidente de Saavedra) y partido republicano de gobierno (o "gobiernista", bajo el liderato de Saavedra). Esta última fracción desembocará, en 1931, en un partido republicano socialista (en una versión moderada del socialismo).

El partido radical se funda en 1917. Fué un gran intento de Franz Tamayo, el máximo prestigio intelectual del país, que no pasó, sin embargo, de ser un pequeño grupo de hombres cultos, sin contacto con las masas.

El partido nacionalista se creó en 1928, bajo la dirección de Hernando Siles. La revolución de 1930 frustró su desarrollo normal. Disuelto en 1935, resurgió en su lugar una "célula socialista", dirigida por Enrique Baldivieso, que, unida a otras fuerzas, se convirtió, primero, en la confederación de las fuerzas socialistas y, finalmente, en el partido socialista, por último bifurcado en "independientes" y "unificados".

Posteriores a 1940 son la falange socialista boliviana, el partido de la iz-

(13) Cfr. págs. 344 y sigs.

quierda republicana, el movimiento nacional revolucionario y el partido obrero revolucionario. En 1948, la fusión del partido republicano genuino, partido republicano socialista y partido socialista hizo surgir la unión socialista republicana. Aun aparecieron el partido comunista y la acción social democrática. En 1951 hubo seis candidaturas presidenciales y otras tantas vicepresidenciales, detrás de cada una de las cuales se alineaban varios grupos políticos; y esto con un electorado efectivo que no pasó de 130.000 votantes.

La impresión final de Trigo sobre el constitucionalismo boliviano es ésta: "Nuestros textos constitucionales, elaborados por hombres de élite, más que por una modelación adecuada a la estructura real del país, constituyen expresión formalizada de un programa de acción o conjunto de aspiraciones que no pudo alcanzar cumplida realización" (14). Ya se ve, por lo dicho, que estos programas han sido numerosos. Pero la realidad subyacente se imponía. Y es ese eterno retorno a la Constitución bolivariana, en el "unicato", en ese presidente que, según el artículo 95 de la Constitución vigente, tiene rango de capitán general del Ejército. Nunca ha habido "dictadura de jueces" en Bolivia, y las de Convención han sido fugaces. "En rigor—añade Trigo—, si el Ejecutivo es laxo, sobre todo en sociedades como la boliviana, corre el peligro de engendrar el desgobierno y la anarquía, antesalas de regímenes tiránicos o despóticos" (15).

El libro abunda en datos interesantísimos sobre esta tensión entre ideal y realidad. La Constitución de 1938 estableció que todos los funcionarios públicos, civiles, militares o eclesiásticos, antes de tomar posesión, deberían presentar una declaración de todos sus bienes y rentas. A este efecto, la ley de 17 de noviembre de 1941 creó el Registro Nacional de Bienes de Funcionarios Públicos, anexo al Ministerio de Justicia, con asiento en todas las capitales de departamento. Y un decreto de 12 de diciembre de 1942 lo reglamentó. Posteriormente, por razón de economía, el Registro se refundió en una sección de la Contraloría General, y fué cayendo lentamente en desuso.

Estas y otras cuestiones se tratan en forma sistemática y didáctica, y en una prosa clara y precisa.

La obra del eminente profesor Ciro Félix Trigo es, pues, utilísima, máxime ante la penuria de estas exposiciones del Derecho político boliviano (16), y quedará, sin duda, entre las obras clásicas de la disciplina.

M. F. I.

ALFONSO REYES TRADUCE LA *ILIADA*

El Fondo de Cultura Económica ha publicado las nueve primeras rapsodias, como las llama su traductor, de la *Ilíada*, de Homero (1). "El empeño nació —nos dice Alfonso Reyes—ante la necesidad de contar con un texto apropiado

(14) Página 161.
(15) Página 611.
(16) Se recuerdan las de Luis Velasco, José Manuel Gutiérrez, José S. Quinteos, Luis Paz, José Carrasco, José María Gutiérrez, Tomás Monje y pocas más. Véase la cuidada bibliografía que Trigo presenta en las págs. 849 y sigs.
(1) *La "Ilíada", de Homero,* traslado de Alfonso Reyes. Primera parte: *Aquiles, agraviado.* Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1951.

para un curso sobre la unidad artística de la *Ilíada* en el Colegio Nacional de México, y a esto se reducen mis pretensiones."

No se nos ha dado en el prólogo al "traslado" teorías ni opiniones sobre lo que es traducir, y, sobre todo, traducir a Homero, sino que, sencillamente, se nos cuenta cómo es la "traslación". No se trata de un texto para estudiantes de filología, sino que pretende dar la verdad poética de la *Ilíada*, no sólo su verdad histórica o filológica.

Más bien que las palabras, Alfonso Reyes intenta traducir los conceptos, según la frase de Cicerón que justificaba su versión perdida del *Pro Corona*. "No creí necesario traducir palabra por palabra..., no las conté, sino las pesé." Y esto, no cabe duda, lo ha logrado perfectamente el "trasladador". A través de los 5.763 alejandrinos corre, flúida y ágil, la versión, que ha tenido que enfrentarse con otra dificultad gratuita, sólo porque "cunaba la atención y ayudaba la lectura"; me refiero a la rima, que, aunque fácil y pobre, supone un peso en esta ardua faena de traslación poética.

Leyendo la traducción que el catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid don José María Pabón hizo del canto VI de la *Odisea*, o la alemana de Hans Rupe, en la colección Tusculum, de la *Ilíada* completa (ambas, de gran valor poético y en verso sin rima), cabría la duda de si no hubiera sido mejor prescindir aquí también de ella y despreocuparse de una dificultad más, cuando tantas son las que ofrece una traducción semejante.

Sin embargo, si la rima no fuerza la interpretación, como en el "traslado" de Reyes, y tiene la ventaja de hacer resaltar la atención de un consonante a otro, en una obra que por ser traducida, clásica y larga podría caer en la monotonía, creo que es plausible el atrevimiento del laborioso maestro mexicano. Fácil sería probar en muchos pasajes este rigor y belleza conseguidos, sin alterar para nada la claridad del texto griego. En la rapsodia primera, versos del 17 al 21 del original, traduce el ruego de Ulises a los caudillos aqueos:

"Atridas y soldados de las lucientes grebas, así os den las olímpicas rendís la altiva plaza de Príamo, y tornar sin duelo a vuestras casas, que me deis a mi hija contra el rescate en prueba de sumisión a Apolo, el que de lejos caza."

Posiblemente, si no se comparan con el texto griego, no se calibrarán las bondades de estos versos. En la rapsodia II, versos 467-469, descubre a los aqueos, que acuden a la llamada de Agamenón:

"Retiembla el suelo al paso de los hombres y corceles, y no son más los pródigos brotes de primavera que asoma el Escamandro por su fértil ribera."

Apenas pueden condensarse y reflejarse más exactamente los hexámetros homéricos. Así podríamos repartir los ejemplos a lo largo de las nueve rapsodias. Junto a la versión "ocio y entretenimiento al margen de la *Ilíada*", Reyes ha ido componiendo unos sonetos, que la colección Tezontle ha publicado en un pequeño volumen. Los poemas se reúnen bajo el lema de Ronsard: *Je veux lire en trois jours l'*Iliade, *d'Homère*.

En uno de estos sonetos nos dice de la elección del alejandrino como pie para su versión:

No juzguéis que el arguto alejandrino,
partiendo en dos a Homero como al santo,
fué tan impío, ni ha pecado tanto
como peca el moderno desatino.

Y en el penúltimo y hermoso soneto del libro concluye:

Gritos y llantos, pánico y victoria;
todo lo tuve junto a mí, de suerte
que todo es sentimiento más que historia.

Este ha sido el traslado que Alfonso Reyes nos ha hecho de la *Ilíada,* una recreación poética prieta y ceñida, vivida en su "dulce retiro" de Cuernavaca.

La gran cantidad de notas que al final del volumen ha puesto ayudan a darnos esa verdad histórica que es también la *Ilíada,* y que, en síntesis, forman una verdadera enciclopedia homérica.

Joaquín Díez Canedo, que proyectó la edición, ha hecho con ella una obra maestra de tipográfica elegancia y buen gusto, y, por último, las ilustraciones de Elvira Gascón, sobre temas de cerámica griega, son las más bellas de las que ahora andan por ahí.

Esperemos que no tarden mucho en llegarnos los restantes cantos que, para dar cima a la versión, aun faltan.

E. Ll.

GAZAPO SOVIETICO EN EL DICCIONARIO HELVETICO

La prestigiosa casa editora de Berna A. Francke acaba de publicar el tercero de los volúmenes de un magnífico *Diccionario pedagógico* (1), cuyos dos primeros tomos se editaron, respectivamente, en 1950 y 1951. Se trata en esta obra monumental de recoger los más importantes problemas que plantea hoy en día la educación, vistos desde los ángulos de la filosofía, la religión, la psicología, la psiquiatría, la higiene y los servicios sociales. El primer volumen comprende la exposición sistemática de las citadas cuestiones pedagógicas, alfabetizadas de la *A* a la *J,* y el segundo, las mismas, de la *K* a la *Z.*

Ahora nos ocupamos, por ser su aparición muy reciente (enero 1953), del tercero y último volumen del *Lexikon del Pädagogik,* presentado con la pulcritud característica de la producción editorial helvética.

El tomo se inicia con un breve y competente panorama sobre la historia de la pedagogía, abriéndose a continuación el cuerpo principal de la obra, dedicado a la exposición sistemática de la biografía de los principales educadores y pedagogos, filósofos, psicólogos, etc., de todos los tiempos. La selección y estudio críticos de estas figuras representativas están hechos con amplitud de criterio y decidido espíritu de comprensión intelectual. Valga como ejemplo el estudio sobre Gottfried Keller, a quien se considera comprendido entre el grupo de los más grandes intelectuales dedicados, en uno u otro modo, a problemas educativos, por tratarse de "uno de los más grandes educadores del pensamiento político y social" (pág. 247). Es natural que, por otra parte, la penetración y acierto de los estudios biográficos varíen según los colaboradores, observándose por lo general un nivel medio de calidad muy aceptable. En todos los casos se ha seguido el criterio de exponer de cada pedagogo una biografía cuidada y moderna de su obra.

---

(1) *Lexikon del Pädagogik.* Tres volúmenes: 1.° Parte sistemática, *A-J.* 2.° Parte sistemática, *K-Z.* 3.° Historia de la pedagogía. A. Francke Verlag. Berna, 1950, 1951 y 1953; págs. 806, 927 y 624.

Lástima grande que la bondad (quizá sea mejor llamarla ingenuidad) de la Comisión encargada de la redacción del *Lexikon* se haya visto sorprendida por la esquinada intención extracultural de determinado grupo de colaboradores. Porque la última parte de este tercer volumen del *Diccionario pedagógico*, dedicada a la exposición panorámica de la educación en diversos países, contiene afirmaciones no sólo problemáticas, sino inadmisibles en absoluto por cualquier conciencia histórica y científica. Claramente se aprecia que el editor ha tenido la suerte de conseguir, por un lado, el mejor material disponible; pero, por otro, se ha dejado sorprender, amparándose en los supuestos de la libertad intelectual, por la expresión de una "nautralidad", o, por mejor decir, "parcialidad" crítica entendida falsamente. Porque, entre nosotros, no puede darse más neutralidad que la políticoestatal, pero jamás una *neutralidad intelectual*. Y nos encontramos con que los estudios relativos al estado actual de la educación en los países occidentales están más o menos bien hechos (muy bien hechos los de Alemania, Gran Bretaña y Estados Unidos), y, en cambio, los relativos a la U. R. S. S. o a los países sovietizados se presentan bajo el prisma de las máximas posibilidades propagandísticas en forma de "documentación oficial". Así, por ejemplo, en la página 580 se puede leer, bajo el concepto de *Russland* (Rusia): "Lo que en tiempos fué el sueño de las mejores almas humanas, se ha podido hoy realizar [en Rusia]." El ideal de la evolución universal de la personalidad humana se ha conseguido igualmente en este Imperio paradisíaco: "En relación con una tal interpretación de la evolución universal del hombre, el contenido de la auténtica educación de la generación nacida de la Rusia soviética está integrado por las siguientes partes, ligadas orgánicamente entre sí: la educación física, la intelectual, la politécnica, la moral y la estética" (pág. 579). Y nosotros pensamos que para realizar en la Rusia actual el neohumanismo de Humboldt y la "personalidad moral", les falta a los soviets esta insignificante gabatela: *la libertad*.

Es comprensible que el autor de estos estudios de historia de la pedagogía escriba tales frases tratándose del profesor O. I. Trofimovitsch, catedrático del Instituto pedagógicoestatal de Moscú llamado Lenin. Pero lo que para nosotros queda como el más arcano de los misterios es contrasentido de que la Comisión encargada de la redacción del *Lexikon* haya dejado difundir semejantes falsedades entre jóvenes estudiantes sin suficiente capacidad crítica, y que el famoso *Diccionario* suizo y la propia garantía de la firma editorial A. Francke se hayan brindado a semejante maniobra inmoral, facilitando la extensión de los "estudios" históricos de Trofimovitsch por todo el mundo civilizado.

Otras barbaridades parecidas pueden encontrarse en las exposiciones sobre la pedagogía actual en los Estados satélites de Rusia. El alma suiza, tan pagada siempre de su libertad, ha dejado entrar de contrabando ese inmenso gazapo soviético en las columnas de su bienintencionado *Lexikon del Pädagogik*. Y es lamentable que una obra de tan positivo valor bibliográfico deba ser censurada en virtud de ciertas colaboraciones que la hacen desmerecer, convirtiéndola incluso en perjudicial e inadmisible en su conjunto.

E. C. R.

ORIENTACIONES DE LA POESIA DE JOSE EUSEBIO CARO

Dos poetas hispanoamericanos pasan a un primer plano de la actualidad literaria al celebrarse su centenario. En enero se cumplieron los cien años de la muerte del colombiano José Eusebio Caro, y también en enero los del nacimiento del cubano José Martí. Caro es un romántico y Martí un precursor del modernismo; pero los dos vivieron una vida tensa, emotiva, encendida de fervor patriótico.

José Eusebio Caro, del que nos ocuparemos hoy, murió el 28 de enero de 1853 en Santa Marta de Colombia. Fué enterrado al borde del mar, y el oleaje de aquel mar que tanto amara el poeta, a fuerza de batir las tierras del cementerio, se llevó sus restos. El presagio del poeta, expresado en versos rotundos quince años antes, se cumplía:

¡Oh, morir en el mar, morir terrible y solemne,
digno del hombre! ¡Por tumba el abismo, el cielo por palio!
¡Nadie que sepa dónde nuestro cadáver se halla!
¡Que echa encima el mar sus olas y el tiempo sus años!

El tema había sido, en otras composiciones, obsesión del poeta, bella adivinación a su sensibilidad:

¡Mar entero, por fin te miro, te oigo, te tengo!
Antes de verte hoy te había ya adivinado.
¡Hoy en torno mío tu cerco, por fin, desenvuelves!
¡Cerco fatal, maravilla en que centro siempre yo hago!

Caro empieza siendo un elegíaco. La muerte de su padre, Antonio José Caro, acaecida en Bogotá el año 1836, imprime una exaltación romántica en sus versos. En las poesías reunidas en el libro *El huérfano*, escritas a los diecisiete y dieciocho años, tiene una vivencia extraordinaria el dolor, la evocación de la presencia del padre en su niñez; con este sentimiento se mezcla seguramente una crisis de exaltación ajena al tema; y el poeta entra en una fase de desvarío, de anhelo de la muerte, y si vacila es porque más allá de la tumba le seguirá oprimiendo su destino, y la muerte también traerá consigo "la espina del pesar".

La decoración es plenamente romántica: un cementerio, un ciprés funerario, un humilde sepulcro, la sombra del poeta lamentándose entre la negrura de las sombras.

El patriotismo es otro de los sentimientos que mueve la lira de José Eusebio Caro; es, a veces, un poeta civil, siguiendo la línea de Quintana. A través de las composiciones agrupadas bajo el título de *El granadino*, hay una constante presencia de las tierras colombianas, un vivo ideal patriótico, un llamamiento a los hijos de Bolívar para que empuñen el sable y luchen contra el extranjero. Su pensamiento político está defendido, sobre todo, en la oda titulada *La libertad y el socialismo*. No falta en estas composiciones patrióticas la visión directa del paisaje, como en el canto dedicado al Chimborazo:

¡Oh monte rey, que la divina frente
ciñes con yelmo de lumbrosa plata,
y en cuya mano al viento se dilata
de las tormentas el pendón potente...!

El fervor patriótico se mezcla también con el tema del destierro. El libro V de sus *Poesías*, titulado *El desterrado*, está escrito en el año 1834; pero sus composiciones son como un presentimiento del destierro a que fué empujado el poeta en el año 1850; en sus versos vibra una emotiva despedida de la patria, de las costas nativas, del puerto de los Cachos, del mar azul, bañado por un sol intenso.

Caro es, además, un gran poeta amoroso. La presencia femenina llena sus composiciones juveniles: el paso fugitivo de la amada anima el paisaje anímico de sus versos y su voz tiene una resonancia celestial.

No faltan en estas poesías de Caro los puntos de contacto con el neoclasicismo; a veces decaen la hondura y el alcance lírico de sus versos, y el ambiente, las personificaciones de Dorila y de Lina recuerdan la escuela salmantina del XVII. Pero no puede sustraerse a la tónica romántica, y el amor se mezcla con la preocupación por hundirse en el abismo, con el anhelo de estar con la amada, con el desaliento y la desesperación tan románticas. Las lágrimas y el sentimiento se mezclan en puro contraste con la sonrisa. La enamorada es a veces como una sombra que acompaña al poeta y le llena de exaltación; es

aquel amor fogoso, extraño, inmenso,
que hace bullir mi sangre de español...

o también una doble vertiente a su sentimiento:

o expirar de dolor lejos de ti;
o en tu seno adorado y palpitante,
de dicha inmensa y sin igual morir.

Dentro de este mundo amoroso encontramos estrofas que son como un prenuncio becqueriano, a veces modernista, cuando en su felicidad encuentra "toda su casa embalsamada de rosa y de jazmín", y versos con una vivencia aún más moderna:

En mis brazos vencida tu hermosura...

La crítica ha sido siempre bastante favorable a Caro. Menéndez Pelayo le considera como un gran poeta, "por lo profundo e intenso de su vida afectiva". En realidad, de toda su lírica trasciende su "alma grande, tempestuosa y bravía". La hondura y densidad de su pensamiento afloran siempre en los versos, unas veces dentro de un tono reflexivo y filosófico, otras con toda la pasión romántica.

Pocos poetas de la primera mitad del siglo XIX se preocuparon tanto de la estrofa, del ritmo preciso y musical como José Eusebio Caro; pero, a pesar de ello, resulta con frecuencia un poeta áspero, sin grandes aciertos líricos. Lector asiduo de Quintana, Gallego, Lista, Reinoso y Martínez de la Rosa, y de los poetas ingleses, como Byron. Traduce de Béranger *La buena nueva*, y encabeza alguna de sus poesías con versos de este poeta francés.

Su línea estilística oscila entre el neoclasicismo y el romanticismo, y a veces consigue una emancipación métrica que nos acerca a Rubén y José Asunción Silva.

B. V. J.

REVISION DE UNA REVISION

(En torno a Bocángel)

Requiere la descendencia espiritual, como la física, defensa del ataque injusto, de la acechanza taimada. Cuando un libro o un hijo es llanamente combatido sobre la superficie de su vida, a él concierne el azar de tal lucha y a su creador observarla. Ha carecido de aquella circunstancia el lance tendido por el señor Cano, en estas mismas páginas (1), a mi estudio sobre el poeta Bocángel, y sólo por ello me veo obligado a contestarle.

Tres factores son indispensables para que una crítica alcance el rango verdadero de tal: discernimiento en la materia, lectura de la obra y ecuanimidad de juicio. Pruebas incontrastables da el señor Cano de haber carecido de tan elemental preparación a la hora de referirse a mi trabajo, y tan palpables son, tan claramente ellas atestiguan la triple incapacidad de tal juez, que es necesario exponerlas:

Discernimiento en la materia.—No le interesa al señor Cano la situación estética del poeta ni pretende discutir los juicios de la obra en tal plano, y no por falta de deseos, sino de autoridad en ello. En este punto hubiera estribado acaso la verdadera "revisión". Mas el presunto crítico se limita a contar las páginas dedicadas a tan vital aspecto y a concluir que cien son pocas, cual si la cantidad pudiera servir de patrón en los asuntos literarios. (Por la misma razón no es preciso insistir en que son unas doscientas.) ¿Con qué rasero, pues, aplica sus medidas este flamante revisor? No hay que esforzarse: con ninguno. Ha creído ver un libro erudito y, adoptando la elegante postura de los que saben poco, abomina del difícil trabajo, de la existencia de las bibliotecas y de lo que acaso se le represente como una agrupación de detectives literarios. No está de moda ya tal dialéctica.

Lectura de la obra.—La recensión acusa una superficial, mejor una esporádica lectura, en la que, por desgracia, no ha recaído el índice, materia prima de este tipo de crítica. Un claro ejemplo nos lo ofrece el propio corazón de Bocángel, cuyos latidos—dice nuestro hombre—no ha podido encontrar, auscultar. ¿Será acaso por falta de eso que pudiera llamarse el fonendoscopio del alma? Pues desde las primeras páginas del libro (11-12), la presencia de tan tierna víscera se halla laceradamente sentida. ¡Qué difícil, qué complejo el movimiento de este delicado órgano en Bocángel! La ambición lo atrae (págs. 35, 38, 40, 41, 55, 171, etc.) y la renuncia escéptica lo repele (páginas 88, 90, 122, 133, 143, 145, 149, 425, 430) *como en una continua sístole y* diástole. Lo endurece el orgullo (págs. 42, 43, 86, 94, 407, 437) y lo macera la adulación más servil (págs. 93, 131, 151, 152, 159, 435, 436). Es superficial e intrascendente (págs. 76, 147, 161); pero, a la vez, es uno de los más hondos, amargos, trágicos corazones españoles (págs. 85, 87, 92, 97, 102, 103, 124, 125, 142, 431). A veces lo irriga la holgazanería (págs. 44, 147), y en ocasiones, la más ardiente sangre lo caldea, lo hace bullir tremante (págs. 146, 150). La astucia y la avaricia aburguesada pueden habitar en sus ventrículos (págs. 29, 36, 37, 42, 57, 172), y las aurículas henchirse del desprendimiento más poético. Es, en fin, afectado (pág. 76), amigable (pág. 47), grave (pág. 44), tierno (pág. 87), cruel (págs. 133, 143), como cualquier corazón de carne, en tanto

---

(1) CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, número de febrero de 1952.

que los humanos líquidos lo mueven. Yo no he podido encontrar más latidos, ni el señor Cano menos.

Ecuanimidad de juicio.—Casi lo anotado es suficiente ya, pero a veces conviene llegar hasta el final. *Vida y poesía de Bocángel* fué escrita en 1945 y entregada a la imprenta en 1946. Desde este mirador está construída y concebida la obra casi en su totalidad, hecho protestado con toda evidencia en el prólogo (pág. 10). ¿Cómo interpretar, pues, los cómputos que el señor Cano se empeña en situar en 1950? La animosidad—y no mía—es evidente. Por otra parte, en la materia crítica no existen ni benjamines ni rubenes, sino sólo una cadena permanente de percepción poética. Establecer distingos de tal índole sólo encubre una patente aspiración a crear distancias personales.

Pero debo acusarme también de algunas faltas, para que todo quede claro. No he leído, efectivamente, a ningún autor con el nombre de *Becquez,* y defraudando sin duda al señor Cano, confesaré que no me importan los elogios que nadie haga de esa pereza, al parecer de tan decisivo influjo sobre mi crítico y su arte. Sí, en cambio, he tratado a Ripalda, autor que, desconsideradamente, incluye a tan graciosa facultad entre la lista de los pecados capitales. Errores doctrinarios, que llegaron a pesar hasta sobre Bocángel.

Más faltas. En lejana ocasión recensioné con ecuanimidad un libro de poemas (1) de este mi juzgador ahora. No creo haber incurrido allí en delito. Mas, por si acaso, aquí confieso *sub conditione* haberlo hecho, pues puede que aquella vieja mancha haya querido ser borrada ahora superponiéndole otras verdes.

Que, como sabe Dios, oscura es la mirada del recuerdo, muy tortuoso el camino del despecho.

R. B. C.

UNA TRANSCRIPCION MODERNA DEL *POEMA DE MIO CID* Y DEL *CANTAR DE RODRIGO*

Un fuerte dique han encontrado siempre para su difusión las grandes obras literarias de nuestra rica producción medieval: su lenguaje arcaico. Por ese motivo, más de una vez se han intentado modernizaciones de los textos, siendo el *Poema de Mío Cid* el cantar de gesta que más veces se ha querido acercar al llamado gran público, para el que verdaderamente fué escrito en el siglo XII; pero que ahora no puede gozarle por falta de la preparación adecuada. Sucesivamente, Alfonso Reyes, Pedro Salinas, José Bergua y Ricardo Baeza intentaron ampliar el número de lectores del maravilloso cantar de gesta, y lo brindaron en transcripciones modernas, unas en prosa y otras en versos literales, sin que se atendiera al ritmo—tan necesario para conservar el espíritu de los cantares de gesta—más que en la magnífica versión de Salinas. Luis Guarner, como él nos dice en su introducción, ha seguido el ejemplo con su nueva transcripción en verso romance, haciendo lo mismo con el *Cantar de Rodrigo,* por primera vez en los seis siglos que cuenta el famoso poema (2).

---

(1) En *Cuadernos de Literatura Contemporánea,* fascículo 16.

(2) Anónimo. *Poema de Mío Cid* y *Cantar de Rodrigo.* Prólogo, transcripción moderna en verso romance y notas de Luis Guarner. Colección "Obras Maestras". Editorial Iberia. Barcelona, 1952.

Verso a verso ha ido Guarner transcribiendo el poema al español de nuestros días, sin caer en descuido alguno. Las antiguas denominaciones geográficas han sido cambiadas por las de hoy, y el vocabulario arcaico, remozado y puesto al día; pero conservando con gran conocimiento y tino el espíritu de los dos cantares de gesta y el ritmo de los mismos, al que sólo modifica para darle uniformidad.

Una gran cantidad de notas documentadísimas avalora las dos transcripciones, de las que solamente una es verdaderamente inédita, la del *Cantar de Rodrigo,* pues la otra se publicó el año 1940 en una edición popular editada en Valencia por el Comité Organizador del VIII Centenario del *Poema de Mío Cid.* El éxito de aquel trabajo concienzudo y feliz, que tantos elogios obtuvo de la mejor crítica, y que fué saludado con júbilo por Menéndez Pidal, ha movido al poeta Luis Guarner a intentar lo mismo con el *Cantar de Rodrigo,* que es la verdadera novedad de esta edición.

Ejemplo de la acertada transcripción en romance que nos presenta Luis Guarner pueden ser estos versos, elegidos al azar:

Una niña de nueve años—frente a mío Cid se para: "Cid Campeador, que en buena—hora ceñiste la espada, sabed que el rey lo ha vedado,—anoche llegó su carta con severas prevenciones—y fuertemente sellada. No nos atrevemos a—daros asilo por nada, porque si no perderíamos—nuestras haciendas y casas, y hasta podía costarnos—los ojos de nuestras caras."

R. M.

SEIS RELATOS, DE JORGE ICAZA

Publicado por la Casa de la Cultura Ecuatoriana, nos llega un volumen que recoge *Seis relatos,* de Jorge Icaza (1), continuadores de la línea iniciada por este autor al tratar el género narración corta en su primer volumen, *Barro de la sierra,* aparecido en 1933.

Seis relatos es la historia de otras tantas muertes, y a esta realidad respondía el título originario de la obra: *Seis veces la muerte.* Son seis muertes exasperadas, entre la violencia y la sangre, que en algún caso nos recuerdan a Faulkner. Efectivamente, hay algo que es común a los dos escritores: ese coraje con que brota la sangre de un cuerpo abierto en heridas hasta la muerte. Y aquí, en el caso de los relatos de Icaza—en cuatro de ellos especialmente—, esa sangre lo es de raza oprimida, de pueblo vejado, pero temeroso, siempre cobarde. Natural esa fuerza con que escapa la vida, porque este escapar ya no es huída inútil, sino liberación. Pero es negro el destino del indio, porque del otro lado esperan los malos espíritus enfurecidos siempre, sin razón, pero con derecho. De este modo, Icaza nos presenta al indio sumido en una sima sin horizonte posible. Y no tiene solución este estado de miseria y de desventura en que vive la indiada, porque al desprecio de que son víctimas sólo oponen su pusilanimidad, esto es, nada.

En síntesis, es esto lo más destacado en el conjunto de las historias: la

(1) Jorge Icaza: *Seis relatos.* Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, 1952.

cobardía del indio. Una sola vez, el autor nos promete la figura redentora de un héroe: "El nuevo San Jorge", "el más bueno... El más fuerte... El más sabio... El más hermoso... El más santo...". Así lo han llamado los más pobres indios y cholos, oprimidos hasta el hambre y la muerte por "el amo, su mercé, patrón grande", el dragón. Sí; él será el nuevo San Jorge. Pero él es también, antes que nada, el loco del pueblo, cuya exaltación, animada por un talismán, que es para él la seguridad de ser el más hermoso, el más santo, habrá de ser instrumento de liberación de los otros, de todos. Mas he aquí que un solo momento de cordura en nuestro héroe le hará caer en la mayor de las vilezas: muerto el dragón a sus manos, se constituirá en dragón más terrible aún, porque éste sí que salió del último rincón de la miseria, en donde el odio crece como planta salvaje y venenosa. Nada mejor cabe esperar; también el posible salvador se pierde, se convierte en opresor: así, "taita amito, su mercé, patrón grande", muriendo bajo el látigo del héroe vengador, "miró cómo se acercaba el cholo, y al observarle e identificarle con su antiguo esplendor, con sus viejas maldades, con sus atributos de dragón, comprendió que su vida se prolongaría en el asesino, con todo el ritmo, con toda la ciencia y hasta con los menores detalles de su astucia, de su orgullo. "No moriré", se dijo, y experimentó con clara nitidez una dulce pereza en los músculos...".

Mamá Pachá es quizá la mejor de estas historias, no ya por el tema—de un patetismo impresionante—, sino por la técnica de la narración. Ignoro el orden en que fueron escritos los seis relatos: posiblemente en el mismo en que aparecen en el volumen. Sin embargo, en *Mamá Pachá,* el segundo de ellos, el lenguaje ha alcanzado grandes posibilidades expresivas. Y si en otras páginas se advierte cierta falta de frescura en la frase, aquí la emoción de las palabras, su ruido, su pesantez nos sobrecogen, haciéndonos participar de ese horror ciego que empuja a la indiada a correr como enloquecido tropel de bestias huyendo de un espanto mínimo. La ternura, esa ciega ternura animal que acompaña a todo oscuro temor, se expresa por medio de titubeantes diálogos, en los que los diminutivos tienen el papel más importante:

—Aquí, aquí parece vivita la tierra...

—No.

—Está húmeda.

—Está muerta, mamá.

—¡No todavía!

—Pero se ha puesto amarilla.

—Como huesos de mortecina.

La misma tierra—carne de la carne del indio—, reseca, amarilla, quemada, de perfil agreste en las cumbres, de densidad pantanosa en los abismos, les es hostil en su diario convivir. Está dura, reseca, y además: "No quiere beber el agua, taita." Sangre quiere la tierra.

* * *

Distinto por el tema, el ambiente, los personajes—aquí ya no aparece el indio—es *Rumbo al Sur*. Sólo el deseo de dar reunida en un volumen la última producción de Jorge Icaza, en el género de narración breve, puede explicar su inclusión en este libro. También aquí la intención del autor ha sido la de presentarnos la desnudez de los pobres de espíritu. También en *Rumbo al Sur* hay carne abierta en heridas, desgarrada; pero esta vez en medio de la

ciudad, no ya en ese clima de primitivismo ancestral que es la indiada. En esta narración es la ciudad lo que aparece, con su miseria nocturna de tabernas y burdeles, y una historia de realidad diaria, vulgar, de desenlace sabido de antemano, pero que se salva por la potencia del grito final de una mujer.

En suma, nada más que seis muertes, seis veces Ella, en un alucinado ambiente de desastre, de calamidad. Al narrador lo olvidamos a través de las páginas por él escritas. Pasamos entre toda esa gente, miserable, enferma, que huele a "mortecina", porque en ella la muerte va haciéndose poco a poco durante toda la vida. Pero ¿qué hacer de ella? Jorge Icaza describe, relata, no busca una respuesta. ¿Plantea acaso una pregunta? En todo caso, nos presenta, con realismo admirable, como magnífico narrador, seis maneras de muerte en un mundo que no podemos ignorar. Y esto es mucho.

J. A. V.

COLABORAN:

MANUEL FRAGA IRIBARNE
EMILIO LLEDO
ENRIQUE CASAMAYOR
BENITO VARELA JACOME
RAFAEL BENITEZ PRADO
RAFAEL MORALES
JOSE ANGEL VALENTE

COLABORAN EN "ASTERISCOS":

CARLOS TALAMAS LOPE
JOSE CAMPILLO
RAMON CRESPO PEREIRA
ENRIQUE WARLETA

ASTERISCOS

LA VERDAD POLITICA DE DIONISIO RIDRUEJO

* * * *Ex abundantia cordis os loquitur.* Un proyecto inicial de glosar unas conferencias de Dionisio Ridruejo en el Colegio Mayor Nebrija ha de ser sustituído por una glosa del mismo Ridruejo, a quien las glosas—las verdaderos glosas—de don Eugenio d'Ors diputaron por uno de los más altos poetas del tiempo, hace ya algunos años. Hay que hablar de Ridruejo y no de las conferencias de Ridruejo, porque Dionisio empieza a hablar con una sencillez pasmosa, sin concederle importancia, sin énfasis, sin más que una pequeña cuartilla, donde ha apuntado los epígrafes de los temas. Empieza a hablar, llega al término habitual de una conferencia: una hora, continúa tres cuartos de hora más, concluye y nos quedamos con ganas de seguir oyéndole. He aquí la razón de la sentencia latina que encabeza estas líneas: de lo que abunda el corazón, habla la boca. Hay en sus palabras un sentimiento verdadero de España, y detrás, una meditación y una lucha de todos los días. Basta, pues, sencillamente, comenzar a hablar, sin artificio ni técnica, pero con la natural belleza de estilo de quien se ha educado en la poesía. Al oírle, los rostros de los universitarios se iluminan de entusiasmo, se percibe que una inmensa fuerza potencial puede brotar de ellos. Se siente lo que España pudiera ser al ver cómo con esta claridad, con este rigor, se enjuicia objetivamente su historia y se va a buscar el venero de sus calidades auténticas. Si, ceiertamente, sólo la verdad puede hacernos libres, toda la fuerza humana de este estilo político de Dionisio Ridruejo reside en que propugna una política de verdad.

Sobriedad y abnegación caracterizan el pensamiento de Ridruejo. Sobriedad, por cuanto ha sabido desprenderse de su natural poético, no fomentando cierta suplantación que quiere hacer de la verdad histórica una verdad poética. A los pueblos los mueven los poetas, pero los convencen los pensadores. Abnegación, por cuanto que Dionisio, combatiente, con pasiones de combatiente, ha sabido prescindir de la nostalgia o el enfrentamiento de quien ha vivido la lucha. Hijos de hombres de izquierdas o de derechas, estos muchachos universitarios han nacido fuera del antiguo esquema bipolar de la vida española. Todo sentimiento de una política española ha de ser abordado en ellos con la verdad y el impulso conciliador de una doctrina total. Quien piense o cuente con la división de derechas e izquierdas como estímulo a una política futura, sabe que cuenta con algunos de los padres de estos muchachos que vivieron y encarnaron esta dualidad. Un futuro éste, ciertamente, mucho más breve y más comprometido, más ligado, que el impulso juvenil, que, por juvenil, es libre, generoso y tiene años por delante.

Ciertamente que estas conferencias, por su carácter privado, no son historiables, pero su importancia está perfectamente compensada por el valor de hombres como Dionisio Ridruejo. Acaso estas líneas y este elogio tengan su base en un personal afecto. Pero ¿no es bastante significativo que el que esto escribe haya escogido en su afecto a Dionisio Ridruejo, y con él muchos de los que le rodean? No se elogia el peso intelectual de Dionisio por ser amigo, sino que es amigo por ser hombre ejemplar y porque habla así, sencillamente, sin concederle importancia. Su espontaneidad brota no por virtud carismática, sino porque no tiene necesidad de traducir la natural fluencia de la verdad a otro lenguaje.

C. T. L.

POLEMICA Y POLITICA EN TORNO A UNA LETRA

* * * ¿La "jota" o la "equis"? ¿"Méjico o México"?... Desde luego, para Ríaz-Retg, el prestigioso periodista catalán, cuyos artículos aparecen en un gran número de publicaciones hispanoamericanas, no hay duda. Debe escribirse "Méjico" y no "México", "mejicano" y no "mexicano".

Y vaya que defiende su tesis con energía. Aun tolera que se emplee la "x" en aquellas palabras, a pesar de la incongruencia "lingüística, fonética, semántica y gramatical", en países hispanoamericanos. "Es—dice—una consecuencia del dejar hacer y no saber reaccionar, y una influencia que desborda de Norte a Sur en libros y periódicos, con tanta mayor frecuencia cuanto más cercanos están los países contaminados." Pero lo que ya estima intolerable es que aparezcan alguna vez en publicaciones españolas, "incluso en alguna prestigiosa revista de defensa y expresión hispánicas".

Díaz-Retg sabe bastante de estas cosas del lenguaje. No hace mucho que publicó, casi simultáneamente, dos libros: *El español, lengua universal* y el *Diccionario de dificultades de la lengua española.* Y no puede ser considerado como un academicista a ultranza, sino que, por el contrario, por su apertura, a la vez, a la dimensión cultural europea y a la americana, concibe la lengua como un organismo vivo, en perpetuo devenir, en constante evolución y enriquecimiento.

Pero también por ello es más riguroso en lo que entiende que no tiene justificación, "lo que es—afirma—insensato y contradictorio", como, por ejemplo, el que en la palabra "Méjico" y sus derivados se mantenga el signo "x" donde la pronunciación es de "j".

Veamos por qué. En apoyo del empleo de la equis dicen sus partidarios que los aztecas pronunciaban algo así como "Meshíco". Bien. Esto, aun siendo verdad, no atañe al fondo de la cuestión. Sería un arcaísmo resucitado que habría que aceptar con todas sus consecuencias. O sea decir, escribir y pronunciar "Meshíco" y no Méjico, pero no emplear la "x", puesto que tampoco sería su sonido—de "cs"—la transcripción del fonema exacto. Y más aún cuando los aztecas no tenían alfabeto que pudiera cimentar el empleo del signo "x".

Habría otra razón. La de que los españoles escribían "México", y durante mucho tiempo la equis se pronunciaba como la jota en multitud de palabras. Esto es verdad. Pero también lo es, señala Díaz-Retg, que, en 1817, la Aca-

demia determinó que el sonido gutural que la "x" había tenido hasta entonces, en algunas voces, fuera remitido a la "j", suprimiendo el acento circunflejo que se colocaba sobre la vocal siguiente a la "x" para distinguir esta pronunciación de la gutural.

Entonces, pues, y segun afirma Alfonso Junco, resulta que la "j", cómo signo exclusivo de su pronunciación gutural, es más moderna que la "x", y ésta quedaría, así, como un resto de primitivismo, de anquilosamiento, de espíritu reaccionario. "Escribir México con equis es lo anacrónico. Escribir Méjico con jota es lo progresista."

Claro está que los que hacen de México, escrito a la antigua y pronunciado a la moderna, símbolo vivo de una actitud digamos política, no carecen de razón. Pero su razón es histórica, simplemente. Más bien que razón, lo que les abona es un sentimiento, que, a poco que se hurgue en él, se vuelve contra los que lo siguen. Pues si hemos quedado en que ese "México" no transcribe rigurosamente la voz azteca, no hace otra cosa que perpetuar la grafía española, la grafía española de los tiempos virreinales. Mas es esta época, esta larga época, la que quieren negar los sectores indigenistas... Y la consecuencia es que Junco y Díaz-Retg tendrían razón: lo progresista sería escribir Méjico... con jota.

¿Quién está en lo cierto...? Parece que Díaz-Retg no anda descaminado. Yo, por lo menos, así lo creo. Y he formado un propósito firme de enmienda, puesto que también había escrito más de una vez México, con equis...

Esta vez será la última.

J. C.

EL LENGUAJE DE LAS ABEJAS

* * * La fantasía poética de los cuentistas se ha complacido en hacer hablar a los animales, y hasta en imaginar un personaje de ficción que entendía su lenguaje. Sabemos ahora, por lo pronto, que las abejas hablan, con lo que resulta, como era de prever, que la realidad desborda y supera a lo ficticio. Lo cual nos hace pensar que los poetas preceden a los científicos, y que tal vez no esté lejano el día en que otros descubrimientos nos permitan penetrar en el mundo abisal del perro, del caballo, del gato...; en una palabra, de todos esos seres tan próximos al hombre, cuya naturaleza nos sume en un mar de cavilaciones y de misterios.

Ya en 1922, Karl von Frisch, el desvelador del secreto sobre el lenguaje de las abejas, dió a conocer algunos resultados importantes. Un cierto esceptícismo tolerante acogió las palabras del sabio. Pero han transcurrido dos generaciones y el investigador germano ha dado a luz el sistema completo de sus logros. Esta vez, un sentimiento de admiración respetuosa ha tenido que aplaudir la obra insigne. Demos algunos datos sumarios acerca de los hallazgos de von Frisch.

Ni que decir tiene, se trata de un lenguaje "expresivo", "sin palabras", cuya función comunicativa se logra de manera simbólica e intramundana, dentro, pues, del "mundo" en que se desarrolla la vida de esos minúsculos organis-

mos, dotados de perfecciones admirables. Hablar es decir algo a alguien. Esto es lo que importa. La gran faena de von Frisch ha consistido, justamente, en desvelar el misterio de los significados de los simbolismos usados por las abejas en su labor comunicativa. Tal desvelamiento es una verdadera penetración en el secreto de la Naturaleza, como vamos a patentizar con la noticia de los métodos descubiertos por el sabio naturalista.

Los elementos simbólicos con que se expresan las abejas son de dos clases: 1.ª Una serie de movimientos circulares, que von Frisch denomina *Rundtänz* (danzas); y 2.ª Unas trayectorias en forma de ochos descritas por el insecto de forma continua, con vibraciones del abdomen, cuyo número va decreciendo sucesivamente *(Schwanzeltanz)*. Mediante estos dos procesos, la abeja es capaz de comunicar su mensaje a otros insectos y, en particular, al ser inteligente capaz de comprender su lenguaje. Para captar el significado de esos "bailes", la abeja receptora se coloca detrás de la "danzarina" y repite, a la vez que ésta, todos los movimientos, incluso las vibraciones abdominales. Como es natural, lo que se transmite en el caso de los industriosos insectos de que nos ocupamos son noticias relativas a la localización y distancia de cosas importantes dentro de su orgánica economía: flores que libar, posición de la colmena, etc. Tales mensajes sólo pueden darse durante las horas diurnas, pues el padre Sol desempeña un papel primario, como origen de coordenadas de un sistema "polar" utilizado por las abejas. Imaginemos una línea recta que uniera a la colmena con el Sol. Situemos en esta trayectoria ideal, entre aquélla y éste, una tacita de miel. La abeja mensajera ejecutará entonces danzas en forma de ocho dispuestas verticalmente, es decir, de modo que los lazos del mencionado signo arábigo se sitúen simétricamente respecto de un eje vertical con respecto al lugar geográfico, y de manera que la línea de unión de dichos lazos resulta descrita *hacia arriba*. Las vibraciones abdominales comunicarán las distancias a que se encuentra la miel. Si repetimos el experimento, pero situando el jugo azucarado de modo que la colmena quede ahora entre la miel y el Sol, todo sucederá lo mismo, salvo que el trozo vertical será recorrido *hacia abajo*. Por último, imaginemos que la recta que une la orcita de miel con la colmena no contiene al Sol, y que las dos rectas forman un ángulo agudo. En este caso, la línea vertical del "ocho" de la Schwanzeltanz *se inclina justamente en dicho ángulo*.

El mismo von Frisch fué sometido por sus hijas a un experimento, a fin de probar su maestría como genial intérprete de la lengua de las abejas. Con sólo un error de pocos metros, von Frisch salió triunfante de la "maliciosa" prueba filial.

La inteligencia de las abejas es, empero, incapaz de superar ciertas dificultades. Por ejemplo, las que resultan de localizar la tacita de miel a cierta altura del suelo. Hay, pues, un *geotropismo* connatural al insecto. Esta dislocación de las circunstancias del "mundo" de las abejas es, realmente, anormal. No extrañe que entonces "falle" su lengua, que no da para tanto... Gracias a Dios, el único animal racional y locuente es el hombre.

R. C. P.

* * * Estábamos leyendo en la revista *Universidad de México* un magnífico estudio de Vicente T. Mendoza, del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad, titulado "El romance tradicional de Delgadina en México", y nos acordamos en seguida de esta historia conocida por nosotros. Uno se pregunta siempre si valdrá la pena seguir insistiendo en lo mismo: que España y los pueblos hispanoamericanos tienen conexiones en todos los órdenes. Y parece que estamos "descubriendo el Mediterráneo". Pero cuando nos enteramos con asombro de muchas cosas que se dicen por ahí, y del desconocimiento fabuloso de la Historia Universal—todavía quedan muchos que, hablando del Descubrimiento de América, se preguntan qué tuvo que ver España con eso—, creemos que hay que seguir "descubriendo el Mediterráneo".

Mendoza nos hace en el número 69 de *Universidad de México* el regalo maravilloso de un buen trabajo de investigación folklórica, en el que se ponen de manifiesto las relaciones hispanomexicanas a través de la Historia. El romance de Delgadina cuenta, como es sabido, el amor incestuoso que ésta provocó en su padre, la negativa de Delgadina, su prisión y su muerte, yendo derecha al cielo, mientras que su padre se condena en los infiernos.

Traza el autor la dispersión geográfica que ha tenido el romance, trasladado de España a América, y señala que casi se perdió en Méjico, para reaparecer en 1922, con gran vigor, en forma de romance y en forma de corrido mejioano. Esta es la forma más original de un romance para nosotros los españoles: el rey moro, que es el padre en otras versiones, se ha convertido en un ciudadano que lleva a su hija Delgadina "a misa a la ciudad de Morelia", y, al final, el padre se va al infierno "con el demonio mayor".

El estudio que hace de los cuatro caminos que ha recorrido históricamente el romance a lo largo de todo Méjico, complementado con un mapa, demuestra la gran documentación con que está hecho este trabajo, y es interesante observar las variantes que toma el romance al pasar de un pueblo a otro.

Al final del artículo, Mendoza habla de una versión "que solamente aparece en el Estado de Tabasco, y una curiosa variante en Tixtla, Gro. La heroína aparece con los nombres de Angelita o Angelina..." En España se conoce también esta versión con el nombre de Adelina, del que Angelina puede ser una variante o corrupción. Nos referimos a "Rey moro tenía tres hijas...", recogido en su *Cancionero judío* por Arcadio de Larrea. Las primeras estrofas comprueban la igualdad de estas variantes del romance de Delgadina, ya que ambas difieren del comienzo corriente.

Dice la versión mejicana:

Había un rey con tres hijitas
donde los moros mandaban,
y la más chiquitita
Angelina se llamaba...

La versión judía reza así:

Rey moro tenía tres hijas,
todas tres como la plata,
y la más pequeña de ellas
Adelina se llamaba...

El resto del romance prueba también la igualdad en muchas de sus frases.

E. W.

INDICE

EL PENSAMIENTO INTERNACIONAL DE DONOSO CORTES

POR

DIEGO SEVILLA ANDRES

1. Un político que lo sea por vocación y no de oficio se plantea los problemas de su patria desde el doble punto de vista interno y exterior. No se produce esta bifurcación de perspectivas por el argumento de Schmitt que condiciona la unidad interna a la problemática agresión exterior, sino porque cada comunidad política no sólo vive en sí y ha de robustecer constantemente su personalidad, sino en relación ineludible con otras realidades políticas sustantivas. Aun en las épocas de mayor aislamiento político, la vecindad geográfica y la actividad mercantil obligan a una constante relación entre pueblos, con la consecuencia obligada de seguir una norma fija o, al menos, tener una línea de conducta que algún día se ha de aplicar. La previsión internacional es necesaria con una fuerza mayor que la interna, pues no hay ocasión, a menudo, de escoger el momento ni la forma de actuar; por esa razón el pensamiento exterior de un político lo define acabadamente, y sólo adquiere madurez e importancia cuando la conciencia de la realidad interior está conclusa.

En uno y otro caso, es decir, se trate de política interna o extranjera, sólo es posible lograr una doctrina merecedora de atención cuando se dan en el hombre de gobierno ciertas cualidades excepcionales. Todo político debe tener cariño al pueblo que rija, porque si es precisa la meditación amorosa para conseguir el saber profundo de las cosas, es más necesario el cariño hacia la comunidad política cuando se ha de operar como cirujano o pedagogo sobre su carne. Pero no basta esta condición subjetiva para lograr plena conciencia de las necesidades de un Estado, sino que se hace preciso que a ella se unan el saber histórico profundo del pasado propio y ajeno y el contacto frecuente y añejo con los negocios públicos. Es así como puede salvar el hombre de gobierno el doble escollo de la utopía y el rastrero realismo, que tiene a menudo más del primero que de lo segundo.

Los requisitos enumerados más arriba tienen cumplido acabamiento en don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas, figura excepcional del pasado siglo, y a cuyo pensamiento internacional dedicamos este breve trabajo.

Donoso Cortés es hombre de vastas y seguras noticias sobre multitud de autores.

La huella de San Agustín y Bossuet es en él profunda, de la misma suerte que la tomista a través de su autor favorito, fray Luis de Granada. Los filósofos griegos, en el límite concreto que su época permitía, Hobbes y Locke entre los ingleses, Rousseau y Montesquieu y los tradicionalistas franceses, sin olvidar a los doctrinarios de la vecina República, se encuentran citados con

Como homenaje al insigne pensador hispano, cuyo centenario se ha cumplido y celebrado con gran solemnidad en España en el presente mes de mayo, publicamos en nuestras páginas de color este interesante trabajo sobre el pensamiento internacionel de Donoso Cortés, al que, en números sucesivos, seguirán otros que estudien la rica personalidad intelectual y humana del gran estadista y teólogo.

seguridad y no por referencia en todos los trabajos que de él tenemos noticia (1).

La preocupación por la Historia aflora a sus veinte años en la carta a don Jacinto Hurtado, que le ofreció la cátedra de Humanidades que había de funcionar en un Instituto de Cáceres. Años después, sus estudios sobre Vico (1838), y más tarde los *Bosquejos históricos* (1847), indican que su preocupación por lo exterior no fué cuidado juvenil, sino idea aledaña a toda su etopeya. Más importante que la genérica información, en muchos casos profunda, sobre los autores anteriores es la huella imborrable que en todo su pensamiento deja el de Jorge Federico Hegel. Para el estudio de la influencia del filósofo alemán sobre Donoso nos faltan elementos que indiquen la fuente directa, o mediata, del conocimiento. No cabe duda que antes de su estancia en Berlín (1849) sabía bastante del autor alemán, saber que no estaba limitado en nuestra patria a Donoso y sus amigos, sino que tenía más amplia difusión que la por nosotros conocida a través de Menéndez y Pelayo, que en éste como en tantos otros aspectos de nuestro siglo XIX está pidiendo a gritos, más que alabanzas que no se le regatean, un esfuerzo parejo al que realizó (2). Que Hegel era conocido en nuestra patria, y hasta que podía ser su pensamiento un peligro para nuestra juventud, está sobradamente probado por referencias concretísimas. Rico y Cornet dedica a la juventud española un trabajo erudito para combatir el panteísmo que aportan obras extranjeras y el error protestante que viene de Prusia, donde Hegel, desde hace veinticinco años, es maestro de las Universidades alemanas (3). Unos años antes de la publicación del trabajo de Rico (1841), don Fermín Gonzalo Morón, gran amigo de Donoso, que tuvo en nuestro hombre un cariñoso crítico, explicó en Valencia y Madrid la doctrina hegeliana, resumiendo sus lecciones en una *Historia de la Civilización* (4). Quizá fuese González Morón quien pusiera al marqués de Valdegamas en trance de conocer no sólo a Hegel, sino a Gans y otros pensadores germanos, pero lo cierto es que hay en Donoso no sólo una simple referencia erudita, sino un conocimiento acabado y completo en cuanto se refiere a la entraña misma de plantear los problemas, hecho que queda muy claro con la más ligera lectura de las obras de nuestro autor, en las que salta a la vista la frecuente utilización del método dialéctico de manera reiterada y precisa (5).

Tenemos en el marqués de Valdegamas, por los rasgos apuntados, que piden más largo espacio de examen, aunque no de justificación, plenitud de forma con que abordar el tema difícil de la política en sus dos vertientes:

---

(1) Las citas a las obras de Donoso están tomadas de la edición de la *B. A. C.*, 2 tomos. Madrid, 1946.

(2) En este extremo, como en otros muchos de nuestra historia decimonónica, Menéndez y Pelayo está sin superar. Elías de Tejada (F.), en *El hegelismo jurídico español* (Madrid, 1944), se limita a glosar eruditamente las referencias de Menéndez y Pelayo en el volumen VI, c. III, 1, de la *Historia de los Heterodoxos españoles* (Madrid, 1948).

(3) Roca y Cornet (J.): *Ensayo crítico sobre las lecturas de la época.* Barcelona, 1847; 2 tomos. Las referencias a Hegel y sus discípulos, en los capítulos XVIII al XXII.

(4) La obra de Gonzalo Morón se titula *Curso de Historia de la Civilización de España,* 6 tomos, 1841. Donoso se ocupó de la obra en su estudio sobre la civilización de España, *O. C.*, I, 931 y ss.

(5) Para el sentido en que utilizamos el método dialéctico en relación con Donoso, vid Croce (B.): *Lo vivo y lo muerto de la Filosofía de Hegel.* Buenos Aires, 1943; c. I y II.

interna y extranjera. No acaba aquí la preparación que Donoso posee para empezar su obra. Tuvo también un saber de los hombres y en los negocios públicos que sólo con el trato de aquéllos y la esperanza en los últimos se puede lograr. Entre 1833 y 1835 se relaciona con los moderados desde un cargo de confianza; en 1836 son suspendidas sus Lecciones del Ateneo, quizá por el contacto con los doceañistas, que volvieron de la emigración. En 1840 es el hombre de confianza de María Cristina y redactor de su *Manifiesto*, y desde la última fecha no cesa de estar en situación preponderante para conocer los negocios del Estado. Trató a los hombres más conspicuos de España y a los políticos más avisados de París y Berlín (6). Pudiendo de tal manera saciar su curiosidad política, que le lleva a desear el poder sin alistarse en las banderías de intereses o partidos, sino manteniéndose en el aislamiento de su postura, que si conduce al fracaso de su propósito, no marchita su ideal ni anquilosa su pensamiento (*Ley Electoral*, I, 198).

Por esta causa se conjugan en Donoso la presbicia y la miopía. Por ver su momento en los más precisos detalles, conoce y propugna la solución concreta de cada hora, y por su aguda presbicia, sitúa en el futuro las personas con la seguridad del autor que escribe el último acto de una tragedia.

Es moneda corriente, en la interpretación de Donoso, fijar alrededor del año 1848 el cambio radical de postura, que le dió una plena seguridad profética del tiempo, que cambiaría de la raíz a la cabeza toda su teoría, afiliando esta segunda época a la muerte de su hermano o a la Revolución francesa, que terminó con la monarquía doctrinaria. Es el mismo Donoso quien proporciona a los que ligeramente lo estudian indicios que justifiquen la división en dos épocas absolutamente diferenciadas en su vida. En su conocida carta a Montalembert (26-4-1849) se cree en la obligación de declarar "ingenuamente que mis ideas políticas y religiosas de hoy no se parecen a mis ideas políticas y religiosas de otros tiempos. Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina, y, después, al estudio profundo de las revoluciones" (II-210). Sin embargo, poco antes había recogido sus escritos políticos, a los que mesuradamente colocó la siguiente advertencia: "Resuelto por otra parte a seguir de hoy más nuevos derroteros y rumbos en las ciencias sociales y políticas, ha creído que esta colección podía servir para señalar a un tiempo mismo el término de una época importantísima de su vida y el principio de otra que no ha de ser menos importante" (7). En nuestra tesis doctoral hemos apurado la observación para hacer patente que no existen dos épocas absolutamente diferenciadas en la vida de nuestro hombre, y en el curso de este trabajo procuraremos citar obras anteriores a 1848 para que queden muy en claro la madurez y concordancia de las ideas del Donoso anterior y posterior a la tragedia. Sin embargo, basta considerar el tono de la carta a que se ha hecho mención para ver que se halla pletórico de un *pathos* romántico tan extraordinario que hace insincera una confesión, o quizá que abulta los errores de antaño, con la misma seguridad con que el hombre nuevo paulino recuerda las más pequeñas ofensas a Dios del hombre viejo,

---

(6) Vid. la biografía de Schramm (E.) *Donoso Cortés; su vida y su pensamiento.* Madrid, 1936. Es interesante para la estancia en París el artículo de Tovar en *El Español*, 12-12-1942, y para la de Berlín el trabajo de Schmitt "Donoso Cortés, en Berlín", reproducido en *Positionem und Befriffe*, Hamburgo, 1939; incluído en el vol. *Interpretación europea de Donoso Cortés*, 1952.

(7) Advertencia a la *Colección escogida de los escritos del excelentísimo señor don Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas.* Madrid, 1848; 2 tomos.

en las que solemos parar cuidado la mayoría de los mortales. Pero más que la carta, importa el prefacio a sus obras, que aquí se ha citado, donde en verdad enmarca la importancia de su conversión reducida a llevar a la última consecuencia política sus ideas religiosas, pasando de ser un cristiano ñoño superficial a lo Chateaubriand a apóstol de la fe católica (8).

Lo que hace particularmente precioso su pensamiento, para nosotros, es que toda la preparación a que se ha hecho referencia fructifica en obras de madurez en los cinco años escasos que van de la Revolución del 48 a su muerte. Por dos motivos es aleccionadora su actitud. De un lado, 1848 plantea el *tema de nuestro tiempo;* Donoso le da, por su parte, la versión única al entonces novísimo problema.

La revolución de febrero en Francia tiene, a pesar de su fracaso inmediato, dos objetivos que no ha de abandonar jamás: la nacionalización auténtica de la clase baja, o sea la conversión de la realidad política burguesa en una comunidad también política que abarca las capas inferiores de la población, lo que supone participación de todos los ciudadanos en las tareas del Estado y una ordenación justa del mismo. El segundo problema que el 1848 plantea es de carácter internacional. Aun siendo primeriza en aquella fecha, la Asociación Internacional de Trabajadores ya es un organismo de agitación, que no se limita a fomentar los desórdenes en este o el otro país, sino que comprende (como los burgueses del 89 vieron en su tiempo) que es necesario ampliar el campo de la controversia entre las clases para que ésta sea eficaz. Ambas facetas de la cuestión se perciben con agudeza por Donoso Cortés, y de ahí sus consideraciones sobre Europa y los bloques en pugna de Oriente y Occidente, entonces en contraste dialéctico y no existencial. Su éxito se debe a ofrecer la única solución posible a la trágica aporia del mundo de su tiempo; él comprende antes que nadie que hay una parte de razón en la postura revolucionaria o, como él la llamaba, filosófica.

Lo que después se denominaría marxismo está en lo cierto cuando mantiene la existencia de verdades objetivas más allá del libre examen y discurso de los hombres y, sobre todo, cuando comprende que la seguridad política descansa en la certeza teológica. Carlos Marx dió a este profundo pensamiento un giro materialista, pero la economía no deja de ser en su sistema la última *ratio* que justifica el porqué de las acciones del hombre y del Estado. Se enfrenta, así, con toda la teoría liberal y discutidora, cuyo punto básico es someter todos los problemas a una controversia verbal que acaba, indefectiblemente, en la justificación de nuestras acciones a base de la concordancia con la ley, que no es más que el acuerdo de la mayoría. Mannhein encuentra la quiebra de nuestra época en la falta de verdades absolutas (9), y Donoso ya vió mucho antes que de una parte está el error y de otra la verdad, y que aquél, en el orden político, no es sólo el dogma opuesto a lo verdadero, sino el que niega la posibilidad de que haya algo indiscutible como una afirma-

---

(8) Vid Leturia (P.): "Previsión y refutación del ateísmo comunista en los últimos escritos de Juan Donoso Cortés: 1848-1853". *Gregorianum,* año XVIII, vol. 18. Roma, 1937. Citado por Westemeyer (P. D.): "Donoso Cortés". *Staastmann und Theologe. Eine Untersuchung seines Einsatzes der Theologie in die Politik.* Munster, 1940; pág. 16.

(9) Vid. *Diagnóstico de nuestro tiempo.* México, 1946. En el mismo sentido, Conde (F. J.), "Sobre la situación actual del europeo", en *R. E. P.* Madrid, 1949; núm. 45.

ción primera en nombre de la cual se imponen las obligaciones y se conceden los derechos.

Al adscribirse Donoso decididamente a una postura dogmática en el orden social, es porque cree que hay una constitución natural de las sociedades que no mengua la libertad humana, como el hombre está naturalmente constituído sin que por ello quiebre la raíz de su libertad. El paralelismo entre afirmaciones religiosas y políticas iniciado por Bonald queda notablemente enriquecido en el pensamiento de Donoso Cortés, como Palacios apunta (10). Ahora bien: esta rigidez ideológica no conduce a una igualdad de ordenación entre todos los pueblos, como el liberalismo quería, sino a una peculiar constitución, la mejor para cada uno, no sólo en el espacio, sino en el tiempo. De ahí su teoría de la dictadura, engarzada en la completa visión del hombre y de la sociedad.

El entendimiento puede aislar, afirma el marqués de Valdegamas, tres fenómenos que coexisten en la Historia: el hombre, la sociedad y el gobierno, de los cuales dos subsisten y el tercero no es más que la relación entre ambos; "una realidad histórica" que sólo puede valorarse en función de los otros elementos (*Lecciones*, I, 221, 212).

El hombre no es un ser acabado y perfecto, al que sólo turban los agentes exteriores, según quiere Rousseau, sino un ser en equilibrio inestable y con contradicciones, que van del nacimiento al sepulcro, que son hijas de la lucha entre inteligencia y libertad (en las *Lecciones del Ateneo*), y consecuencia de la caída original (en el *Ensayo*). Esta inarmonía halla su remedio en la cruz, por la que el hombre adquiere la virtud de convertir los males en beneficios (*Ensayo*, II, 367).

Si la sociedad es un producto de la inteligencia del hombre, habría de ser uniforme en todos los tiempos, pero si el hombre es agente libre además de racional, la libertad, al poner en peligro la seguridad que la inteligencia proporciona, introduce en la vida política un nuevo elemento de carácter arracional: el sentimiento. El hombre de Donoso obedece a fuerzas oscuras, a sentimientos inaptos para una clasificación esquemática, pero que tienen reflejo en la vida social, aunque muchas veces sea imposible encontrar su origen y muchas más aclarar el porqué de su obra. Lo instintivo se ofrece en un instante como ley de las reacciones (*Lecciones...*, I, 320), en otro como un termómetro religioso y político que aprovecha a los Gobiernos para saber el límite del ejercicio de su poder. "Señores—decía en el Congreso—: no hay más que dos represiones posibles: una interior y otra exterior, la religiosa y la política. Estas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alto. Esta es una ley de la Humanidad, una ley de la Historia" (*Discurso Dictadura*, II, 197). Con ella cierra su acariciada idea de la repercusión del mundo físico en el mundo moral, y viceversa (*Discurso Cáceres*, I, 57; *Consideraciones...*, I, 98).

Pero no todo es instintivo en la vida política, sino que hay una gran parte de actuación racional y previsible. Si la Providencia está como poder activo en todo el pensamiento donosiano, el hombre se encuentra obligado a una lucha continua por conseguir la estabilidad que la sociedad exige. Cuan-

---

(10) "Bonald o la Constitución natural de las sociedades", en revista citada en nota anterior, pág. 89.

do tiene la seguridad de que naturalmente el mal triunfará sobre el bien, no por eso predica el conformismo reservado o el amargo fatalismo. "No se me diga—escribe a Montalembert—que si el vencimiento es seguro, la lucha es excusada; porque, en primer lugar, la lucha puede aplazar la catástrofe, y, en segundo lugar, la lucha es un deber y no una especulación para los que nos preciamos de católicos" (II, 209). Si él cree en esta pavorosa consecuencia del triunfo del mal, también confía en la posibilidad contraria, que simboliza en el orden teológico el milagro y en el político la dictadura. El milagro es una acción directa, personal y soberana del Creador; la dictadura es también una intervención del mismo género encargada al hombre providencial que salva a las sociedades en un momento de caos.

Este hombre se perfila como un ser inteligente que no adivinan las Constituciones y que aparece como una divinidad que constituye a los pueblos, porque "no pertenece al dominio de las leyes escritas, no pertenece al dominio de las teorías filosóficas; es una protesta contra aquellas leyes y contra estas teorías" (*Lecciones...*, I, 275). Por esta razón, Donoso admira la organización política de Inglaterra, que tiene en su sistema la posibilidad de la dictadura, sin utilizar la palabra que tanto compromete, porque en fin de cuentas el orden dictatorial no es hijo del arbitrio de un grupo de hombres, sino consecuencia de la situación de un pueblo (*Discurso de Dictadura*, I, 190). Pero Donoso no es teórico de la decisión dictatorial por la decisión misma, sino que su postura está cargada y prejuzgada de bondad o maldad. No es bueno el decidirse en el vacío, sino cuando la decisión tiene un contenido verdadero que beneficie a la sociedad (11). Donoso ve en el Gobierno no la obra de un día, sino el resultado que las generaciones han ido precipitando en el transcurso de los siglos, porque éste debe reflejar los intereses del pueblo recogiendo "todos los poderes que dominan la sociedad". Sólo un Gobierno de esta naturaleza lleva una existencia vigorosa en cuanto recoge todos los intereses y principios que en la sociedad existen (*Consideraciones...*, I, 147). La comunidad política es para Donoso una agrupación que posee misión propia en lo exterior, porque solidariamente los miembros de ella han fijado una tradición que los ligó en méritos y deméritos, victorias y conquistas. Corresponde al verdadero gobernante el discriminar, en cada caso, lo que de permanente existe en los intereses de su época y aquello que es fugaz y transitorio, pues de esta manera podrá adoptar una línea política conforme en un todo con los verdaderos intereses de la sociedad. "Señores—dijo en el Congreso—: si se me preguntara a mí cuál es el carácter especial que distingue al hombre de Estado de todos los demás, diría que era el instinto que discierne las cuestiones en que puede haber transacción, las cuestiones en que es posible ceder y las cuestiones que ni pueden ser transigidas ni pueden ser abandonadas" (Discurso de 4-4-47, II, pág. 69).

Estos son, a grandes rasgos, los pensamientos cardinales de Donoso Cortés que atañen a la realidad política nacional, cuyo conocimiento lo hemos considerado preciso para comprender mejor su visión del orden universal, que se halla inserta en la misma comunidad política donosiana como uno de los rasgos definidores de la misma: la misión define a un pueblo y, por tanto, la carencia de ella le elimina como realidad política operante. De ahí que

---

(11) Vid. el bellísimo trabajo de Maeztu "El espíritu y la *decisión*", en *Acción Española*. Marzo de 1936; págs. 434 y ss.

creamos de extraordinario interés conocer el pensamiento internacional donosiano.

2. Donoso Cortés se precia de hombre independiente, enemigo de la autoridad y del ejemplo, pero dispuesto a aprender de todos en cuanto puedan enseñarle algo útil y verdadero *(Carta al Mensajero,* I, 155 y ss.). Por esto aprende de los hombres, y de las ideas, y tiene la inapreciable honestidad —más rara en política que en ciencia— de retocar sus posiciones y volver con crítica acertada a las teorías y pensamientos que una vez formuló. Pasó por ser atrabiliario e insatisfecho, y si lo primero es una injuria, lo segundo hemos de considerarlo como una alabanza, porque indica una figura moral que no cree en el descanso ni le embriaga la actitud de los que se fijan un límite infranqueable para su propia comodidad. No se halla satisfecho con todos los triunfos que cosechó, por considerarlos debidos más a la forma que revisten las ideas que a la adhesión prestada a las mismas. Pero hay otra razón de orden más íntimo y profundo, que explica su honda inquietud. De Donoso se dijo que era un teólogo medieval con aire ridículo de poeta (12), y hay, en gran parte, una verdad indiscutible en esta afirmación. Donoso comprende al mundo reducido a la unidad que se multiplica en variedades para hacer más perceptible al hombre la unidad divina. Todo lo reduce a lo uno precisamente porque en lo vario encuentra un reflejo parcial de esta unidad.

De este concepto nace la primera de las grandes leyes que dominan su pensamiento internacional: la de la unidad y la variedad. De indudable raigambre tomista (*Suma,* I, 47), es una ley (13) de la que hace uso extraordinariamente, aplicándola desde la familia al Universo, "palabra que, descompuesta, quiere decir la unidad y la variedad juntas en uno" (*Carta,* II, 637) (14).

Esta ley la funde con su conocida tesis solidaria, en la que con tanta saña y propósito calumnioso se le ha combatido, especialmente por los católicos liberales del pasado siglo, con motivo de la publicación del *Ensayo* (15). Pero no conviene olvidar que Donoso no es un autor teologizante, sino que utiliza los dogmas sin discutirlos (16) y dedica su esfuerzo a construir, sobre las verdades del catolicismo, una teoría política y social concorde con ellas, o, si se prefiere, a extraer la última consecuencia políticosocial de nuestra fe.

Donde más claro se ve la fidelidad al dogma y su deseo de extraer las últimas consecuencias para el orden político es en la aplicación que hace de la ley de unidad y variedad, a la que nos hemos referido, explicándola con el solidarismo.

---

(12) Frexas (J.): *El socialismo y la teocracia,* Barcelona, 1852-1853. Para el examen del pensamiento de Frexas sobre Donoso Cortés, vid. mi trabajo "Polémica española sobre el Ensayo de Donoso Cortés", en *Anales de la Universidad de Valencia,* 1951.

(13) Esta ley pudo haberla extraído de su examen sobre la Edad Media, tan finamente observada especialmente en la carta que seguidamente se cita. A nuestro entender, es más probable que la influencia de Santo Tomás venga a través de fray Luis de Granada, de quien era muy aficionado. *(Carta a Veuillot,* II, 318.)

(14) La aplicación que Donoso hace de esta verdad respecto al problema social la estudia Westemeyer (P. D.): *Donoso Cortés. Staastmann und Theologe. Eine Unter suchung seines Einsatzes der Theologie in die Politik,* Munster, 1940; págs. 50 y ss. También la aplica a la Trinidad (*Bosquejos,* II, 120).

(15) Vid. nuestro trabajo citado anteriormente.

(16) Frexas, I, pág. 75.

Donoso ve en Cristo el "Adán más perfecto", para que, "habiendo sido condenados como lo fuimos por la ley de la solidaridad, que fué ley de justicia, nada más razonable y conveniente sino que fuéramos hechos salvos por la ley de reversibilidad, que es una ley de misericordia. El padecer por los pecados de un representante no hubiera sido cosa justa y conveniente sino que fuéramos hechos salvos por la ley de reversibilidad, que es una ley de misericordia" (*Ensayo*, II, 535). Con esta afirmación no sólo patentiza la solidaridad en el orden teológico, sino la comunidad de méritos y desastres que coacciona ineludiblemente a todos nosotros, y que tan claramente ha expuesto Jaspers con referencia a la derrota alemana (17).

Pero hace falta explicarnos no sólo la continuidad humana, es decir, la transmisión individualmente considerada, sino la colectiva, o sea la que se circunscribe a grandes núcleos de personas que constituyen las unidades nacionales. Aquí se aplica desde el orden teológico al político, con un sabor hegeliano en el lenguaje y un sentido tomista indiscutible, la ley de la unidad y de la variedad. Vamos a transcribir el pasaje fundamental, muy poco utilizado.

"La encarnación del Hijo de Dios fué convenientísima, no solamente en calidad de manifestación soberana de su infinito amor, en el cual está la perfección, si puede decirse así, de las divinas perfecciones, sino también en virtud de otras profundas y altísimas consecuencias. El orden supremo de las cosas no puede concebirse si las cosas no se resuelven en la unidad absoluta. Ahora bien: sin aquel prodigioso misterio, la creación era doble y el universo un dualismo, símbolo de un antagonismo perpetuo, contradictorio, del orden. De un lado estaba Dios, *tesis universal*, y de otro, las criaturas, su *universal antítesis*. El orden supremo exigía una *síntesis* tan poderosa y ancha que bastara a conciliar por medio de la unión la tesis y la antítesis del Creador y las criaturas. Que ésta es una de las leyes fundamentales del orden universal se ve claro cuando se considera que ese mismo misterio, que en Dios nos causa maravilla, sin admirarnos está patente en el hombre. El hombre, considerado desde este punto de vista, no es otra cosa sino una *síntesis*, compuesta de una esencia incorpórea, que es la *tesis*, y de una *antítesis*, que es su sustancia corpórea. El mismo ser que, considerado como un compuesto de espíritu y de materia, es una *síntesis*, no es más que una *antítesis*, que es necesario reducir a la unidad por medio de una *síntesis superior*, juntamente con la *tesis* que le contradice, cuando se le considera en calidad de criatura. La ley de la reducción de la variedad en la unidad, o lo que es lo mismo, de *todas las tesis con sus antítesis en una síntesis suprema*, es una ley visible e indeclinable. La dificultad aquí está sólo en hallar esa *suprema síntesis*. Estando de un lado Dios y de otro todas las cosas criadas, es una cosa evidente que aquí la *síntesis* conciliadora no puede buscarse fuera de estos términos, fuera de los cuales no hay nada que se pueda imaginar, siendo como son universales y absolutos. La *síntesis*, pues, había de encontrarse en las criaturas o en Dios, en la *antítesis* o en la *tesis*, o bien en una y otra simultánea o sucesivamente." He ahí la Encarnación. (*Ensayo*, II, 532 y ss.)

En este pasaje, a más de muchos problemas resueltos, formula su ley de la unidad y la variedad, aplicada al orden histórico. La diversidad no es tan sólo un dato del proceso social, sino que es una necesidad vital para que las sociedades no perezcan. Lo uniforme es distinto de lo uno. Toda la variedad de sociedades termina en la mayor de todas, el Estado, "asociación ancha en

(17) *¿Es culpable Alemania?* Madrid, 1948.

la que todas las otras se mueven con anchura" (Id., 370), pero la variedad es necesaria. Cuando la sociedad se uniformiza, cuando llega la masificación social, como hoy diríamos, y se convierten "los individuos, las clases y las naciones en una sola sociedad", las ciencias mueren y se produce la anarquía social; cuando se logra la plena democratización—la absoluta igualdad—, cabe preguntarse si es un bien o un mal. "Yo no lo sé—dice Donoso—, pero si se considera con atención esta sociedad agitada y palpitante, sus oscilaciones se parecen menos al movimiento de la vida que a las convulsiones de la muerte; el murmullo sordo que se escucha en la profundidad de su seno se parece al que se observa en los mares que aguardan la tempestad o al gemido doloroso y profundo del que pena" (*Cerco de Zamora*, I, 79-82).

La construcción histórica, así formulada, se completa con el sentido providencialista de la vida que supone dirigido el mundo según un plan previsto, en que la libertad del hombre y la voluntad de Dios se conjugan para tejer lo que llamamos la Historia. Es en época muy temprana cuando Donoso contempla la carrera de los pueblos desde el envilecimiento a la purificación, adonde llegan para continuar la ruta "que la Providencia les ha marcado, ceñidos de la luz más brillante y de la más pura virtud" (*Discurso Cáceres*, I, 1, 21). El no cree en la bondad de los hombres salvajes ni en las ventajas del estado de la Naturaleza, sino en la perfectibilidad que preside la marcha de la Historia (*Alfredo*, I, 179). Este providencialismo, que observa más tarde en Vico (aunque lamenta no extrajera las últimas consecuencias a la afirmación) (*Consideraciones*, I, 571 y ss.), lo formula contemplando la totalidad de los hechos que nos ofrece la Historia, sólo inteligible cuando se observa en su conjunto y no cuando se examina parcialmente, pues en este caso el historiador se parece al "salvaje joven y vigoroso que presumiera conocer la anatomía del cuerpo humano porque despedazaba toscamente los miembros de un cadáver que le había dado la victoria" (*Carta al Mensajero*, I, 152-155).

El plan providencial determinó la aparición del cristianismo. Religión verdadera, es "la más alta de todas las filosofías"; aparece en el momento preciso y necesario, con lo que "nada más quiero decir—añade—sino que su aparición antes de ese tiempo no hubiera sido conforme a la ley de la sucesión, que Dios no quiere que se quebrante porque es obra de su voluntad divina" (*Consideraciones sobre el Cristianismo*, I, 274 y 275), y en el mismo sentido esperanzador se ofrece la Providencia, cual directora de los sucesos humanos que "en el fin de los tiempos obrará sobre todos los hombres los milagros de su gracia y los de su justicia" (*Bosquejos*, II, 111).

El mismo sentido providencial impone que el proceso en las comunidades políticas se desarrolle adecuadamente a las necesidades del sujeto; no hay patología en el crecimiento; en el progreso de los pueblos no hay medio de suprimir las etapas necesarias. Si la civilización llega a un pueblo bárbaro de manera violenta y no "por la marcha progresiva de los siglos", se produce un monstruo de frente biforme (*Discurso de Cáceres*, I, 26). La civilización sólo se adentra con lentitud en los organismos colectivos, y la barbarie, los vicios y la gangrena "se comunican con una maravillosa rapidez de unos pueblos a otros pueblos". He aquí la tragedia de nuestra moderna sociedad. "Si tendemos la vista por las muchedumbres de proletarios que se agitan y fermentan en las más apartadas extremidades de las ciudades populosas, ¿qué observamos en sus feroces, y a un mismo tiempo siniestras fisonomías, sino el sello de la barbarie de los pueblos primitivos y el de la corrupción de

los pueblos civilizados? Cualquiera diría al poner en ellos sus ojos que son hombres civilizados sin virtudes y bárbaros sin inocencia; tan cierto es que los pueblos bárbaros, cuando se ponen en contacto con una civilización ya corrompida, antes de ser civilizados, dejan de ser inocentes" (*Consideraciones sobre el Cristianismo*, I, 581 y 582). Es ésta la justificación de las Edades Medias. Donoso entrevé, aunque no apura, tanto el proceso que Berdiaeff hizo famoso en el primer cuarto de nuestro siglo, como la necesidad de esta época medieval para el desarrollo de una civilización como la nuestra. La Edad Media es el dominio de la verdad, que simboliza la Iglesia, continuando así el imperio de la fuerza, que es característico de Roma (*Consideraciones...*, I, 101). Como poder inteligente, ella impone la ley de la asociación, anudando los tiempos antiguos con los modernos (*Lecciones*, I, 223).

En su pensamiento, a la civilización se contraponen otros conceptos. El de cultura no llega a precisarlo con claridad (vide, I, 575 y ss. y 596), pero sí el de barbarie, al que nos hemos referido anteriormente. Donoso es hombre de afirmaciones, y de ahí que comprenda mejor la parte positiva de su pensamiento que la negativa del mismo. La civilización, concepto fundamental en su teoría, es un proceso cerrado y firme que sólo se acaba cuando la unidad social se consigue por el cristianismo (*Clasicismo*, I, 403). "La civilización que debía reinar en el mundo debía ser universal; es decir, fundada en la naturaleza del hombre, puesto que todos los hombres debían someterse a su imperio. Esta civilización era el Cristianismo." (*Cuestión de Oriente*, I, 598.)

Por ello, el nacimiento del Hijo de Dios no es milagro en el orden histórico, sino plenitud de los tiempos. Aparece como un fenómeno normal y lógico de la ley de la transmisión. Se habían agotado las posibilidades de las civilizaciones incompletas. En Grecia, "la ciudad absorbía al hombre; la antigüedad no tuvo hogares" (*Alfredo*, I, 174): he ahí su tragedia. Roma no aspiraba más que al poderío material. "Habiendo demostrado ya que la unidad material debió preceder a la unidad moral del género humano, que en el orden cronológico Roma debió vivir antes que Cristo" (*Consideraciones sobre el Cristianismo*, I, 576) (18), queda clara la misión providencial de este pueblo.

También tiene sentido histórico, en consonancia con lo dicho—aunque se haya querido ver otra cosa en ello—, la distinción entre las dos grandes civilizaciones, católica y filosófica. El período con todo su dramatismo es sobradamente conocido, pero conviene traerlo al recuerdo. "El destino de la Humanidad—escribe a Montalembert—es un misterio profundo, que ha recibido explicaciones contrarias a las del catolicismo y de la filosofía; el conjunto de cada una de esas explicaciones constituye una civilización completa; entre esas dos civilizaciones hay un abismo insondable, un antagonismo absoluto; las tentativas dirigidas a una transacción son y serán perpetuamente vanas" (II, 207). En las consideraciones subsiguientes sobre la verdad de una y el error de otra, absolutos en ambas, se ha parado mucho la crítica, hasta el punto de que Mateo lo tildase de teócrata y de querer hacer del Papa el supremo poder (19), olvidándose de su afirmación agustiniana (II, 208)

---

(18) Por ejemplo, Westmeyer, cuya obra es una excelente contribución al pensamiento de Donoso, en op. cit., págs. 200 y ss., pese a que reconoce la unidad de Cristo en el sentido donosiano, en págs. 48 y ss.

(19) Mateo (N. M.): *Veintiséis cartas al señor Marqués de Valdegamas en contestación a los veintiséis capítulos de su Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Valladolid, 1851; págs. 19-28.

y de lo que poco tiempo después decía al mismo comunicante. "La civilización católica puede ser considerada de dos maneras diferentes: o en sí misma, como un cierto conjunto de principios religiosos y sociales, o en su realidad histórica, en la cual esos principios se combinan con la libertad humana." Es perfecta la primera; la segunda, con defectos derivados de la naturaleza humana (II, 211). En este agustiniano sentido es en el que hay que comprender su teoría de la intervención necesaria, directa y personal de Dios, y, en definitiva, el milagro (20).

3. La idea civilizadora se personifica en Donoso en dos grandes espacios o grupos de pueblos que denomina Oriente y Occidente. Obedientes a principios rectores, se enfrentan en el pasado y plantean el porvenir como aspirantes a la hegemonía universal.

Su pensamiento se ofrece coherente y acabado en una famosa monografía de 1839, *Antecedentes para la inteligencia de la cuestión de Oriente.* A lo largo de toda su producción, el tema está presente, con la preocupación—tan lejana entonces y tan actual hoy—de a quién correspondería el dominio de las vastas regiones orientales. "El Oriente, al expirar, deja una inmensa herencia y un inmenso vacío." El heredero será el dueño del mundo. "Porque señor de la tierra habrá de ser el que sea tan poderoso que lleve a cabo la empresa de dilatar su dominación hasta los últimos límites de las regiones orientales del mundo" (*Relaciones entre Francia y España,* I, 444). Sin embargo, este gravísimo problema pasa inadvertido en su época, al menos en España. Frexas, fiando en que es decreto de la Providencia el triunfo del cristianismo, desdeña la cuestión. "La rivalidad o alianza entre Rusia e Inglaterra para la conquista del mundo asiático, la cuestión sobre quién ha de empuñar el cetro de la nacionalidad alemana, cuyo germen está echado y cuya aurora avanza; las temidas aspiraciones de la Francia a la recuperación de sus antiguas fronteras perdidas por los tratados de 1815; los temores de la Bélgica y de otras potencias al ensueño de ese fantasma de reconquista, cuyo féretro yace bajo la cúpula de los Inválidos; las disidencias religiosas en Holanda; las de los Santos Lugares sobre si la cúpula del Sagrado Sepulcro ha de ser de orden bizantino; como quiere Rusia, o de arquitectura antigua, como pretende la Francia; las escandalosas desavenencias entre católicos y cismáticos sobre el rezo en aquellos monumentos aun vivos de la religión cristiana, y, finalmente, las pretensiones del imperio moscovita sobre la Turquía bajo el pretexto de un patronato religioso a favor de los cismáticos contra los católicos protegidos por la Francia, me parecen pequeñeces ridículas y anomalías innobles ante la gran cuestión humanitaria de una civilización cristiana que dará solución a todo" (21).

---

(20) Frexas achacó a Donoso ser teócrata (op. cit., III, 1140). La acusación es absurda, pues en *ninguna época* consideró deseable este gobierno. Le considera propio de los pueblos orientales y de épocas decadentes, como luego veremos. En cuanto a sus ideas, en la llamada segunda época sobre el poder temporal y el del Pontífice, vid. *Pío IX*, II, 89 y ss., donde demuestra una erudición a este respecto, que tardaría casi un siglo en ser dominio de los tratadistas políticos que siguieron fielmente a Gierke sobre las ideas de Gregorio VII y San Agustín. Sobre la fina utilización de la Teología en el pensamiento, vid. Westmeyer, op. cit., págs. 22 y ss., y la diversa de Schmitt (C.), *Teología Política*, traducción española, pág. 103, y "Der unbekannte Donoso Cortés (1929)", en *Positionen und Begriffe*, Hamburgo, 1940; pág. 116; incluído en el vol. citado, nota 6.

(21) Frexas, III, 1068-1070.

La lucha que estas grandes civilizaciones, según Donoso las califica, sostienen es un problema grave y terriblemente agobiador. No constituyen—los pueblos que, bajo la rúbrica de Oriente u Occidente, se acogen—aliados políticos a los que ligan comunes intereses o conveniencias, sino verdaderos organismos, casi biológicos, por su perfilada unidad, a los que una cosmovisión traba totalmente, "la civilización es siempre reflejo de una teología". Este pensamiento del *Ensayo*, en cuyos dos primeros capítulos se traban los sentidos religioso y civilizador de India, Roma y Grecia (II, 347-362), se encuentra en sus primeros escritos. La ruta es fácil de seguir. El Oriente es despótiso, teócrata, inmóvil; sólo vegeta y crece; encadena la inteligencia, que Grecia liberta, mientras que Roma, que es un paso más avanzado, no alcanza su fin, porque es incapaz de transigir, y "no podía concebir la existencia sin la dominación", se devora a sí misma, hasta que llega la Iglesia con títulos más legítimos de verdad y pudo elevar las mismas pretensiones y hasta el mismo fin; "pero más inflexible aún, porque la verdad es más absoluta que la fuerza; vencedora, no perdonó jamás y protestó vencida" *(Consideraciones,* I, 99-101). Dejando de lado las *Lecciones* (I, 211-243) y *El Clasicismo* (I, 388-392), veamos la configuración definitiva.

"El Oriente y el Occidente no han venido a las manos en todas las grandes épocas históricas en su propio nombre, sino en el de ciertos principios de que uno y otro han sido siempre legítimos representantes. El Oriente y el Occidente han resuelto siempre de manera distinta, por no decir de una manera contraria, todas las grandes cuestiones que ocupan a la Humanidad en toda la prolongación de los tiempos" (*Cuestión de Oriente*, I, 593). Estos principios se van trabando desde la religión a la forma de gobierno. El asiático panteísta adora la fuerza y tiene un Gobierno despótico. El europeo coexiste con Dios y obedece a poderes legítimos que sancionan "la razón y el tiempo". Esta lucha es constante y eterna. Sus principios no toleran que el dominio del mundo se comparta con otros opuestos. Un momento parece, con Alejandro el Magno, que llegará la unidad bajo el dominio de Europa, pero luego las fuerzas quedan libres, y mientras el abuso del poderío material termina con Oriente, el del ingenio produce la ruina de Occidente. Pero a éste le debe corresponder el triunfo, "porque está escrito que la materia ha de obedecer al espíritu", porque el problema entre ambos es "si el hombre ha de levantar altares al espíritu o a la materia, a la libertad o al destino", y este problema eterno es el que importa resolver (*Cuestión de Oriente*, I, 587 y 595).

Ahora bien: obedeciendo a los principios dominantes en cada uno de los miembros de la pareja que simboliza dos civilizaciones, existe un agente que mueve a los demás en el terreno político. La filosofía de las naciones se acrece por su comprensión con los principios rectores. Esta idea misional, típicamente hegeliana, le lleva a proclamar la grandeza de Inglaterra y Rusia y la debilidad de Francia. No son los ejércitos del Zar o las escuadras de la Gran Bretaña los que dan la medida del poderío, sino la unión solidaria y patriótica de los ingleses y la sumisión a una voluntad omnipotente y soberana de los rusos. Francia es débil porque fluctúa entre las encontradas corrientes revolucionaria y reaccionaria. Es aquí, en el terreno inmediato a la política de la más corriente diplomacia, donde se ve toda la grandeza de nuestro autor (*Cartas de Prusia,* III, 231).

Pero si los principios y su adhesión incondicional hacen fuertes a las

naciones, preparándolas para una fecunda acción exterior, es necesario que se cumplan en cada caso tres condiciones esenciales.

La primera exige que el principio sea de orden espiritual, como único capaz de mover a los hombres. "Jamás ningún pueblo ni ningún conquistador han hecho brillar su espada sobre la cerviz del mundo en nombre de intereses materiales, sino en nombre de un principio que las domina; bajo su inspiración se lanzan los pueblos a la arena, nacen los grandes hombres, marchan las sociedades" (*Consideraciones*, I, 129; *La Religión*, I, 376). Este sentido espiritual, con su carácter de afirmación rotunda y definitiva, postula necesariamente el valor absoluto, porque en orden de las ideas no se puede transigir, ya que el principio llamado a dominar no tolera participación de su imperio (*Lecciones*, I, 246). "En vano la diplomacia quiere arrojarlos del trono del mundo: el mundo les pertenece; en vano los borra de sus tratados: ellos están escritos en las frentes de los pueblos" (*Consideraciones*, I, 136).

De esta afirmación se deduce una consecuencia en orden al gobierno de los pueblos, y es su legitimidad, y otra en orden a la sociedad en general, que es la imposibilidad de transigir sobre los principios.

La legitimidad nace como resultante de dos fuerzas convergentes: una eterna y otra temporal, una absoluta y otra relativa. "La legitimidad aplicada a un soberano es la conformidad de sus acciones públicas con la justicia, que, si bien es siempre una, no por eso deja de ser diversa en sus aplicaciones a las sociedades modificadas por los siglos. En cada época de la Historia la justicia está representada por el principio llamado a la dominación, que es la expresión viviente de la armonía entre el derecho absoluto y las necesidades sociales; el poder que representa este principio, el que conserva esta armonía, es el solo legítimo sobre la tierra" (*Consideraciones*, I, 135). Pero esta legitimidad del Gobierno, que ha de ganarse y mantenerse día a día, requiere por parte del pueblo una cohesión inquebrantable que sólo se consigue alrededor del principio, al que se debe respetar en todo instante. "Cuando se comienza a transigir sobre un principio, ese principio comienza a perder su imperio sobre las sociedades humanas; por esta razón, las transacciones son signos ciertos de que la dominación de un principio acaba y la de otro nuevo se anuncia; de que el último va a entrar en el período de su progreso y el primero en el de su decadencia" (*Relaciones*, I, 432). El mantenimiento de los principios es la prueba más clara de la eficacia de los agentes diplomáticos. Es buena la transacción, pero hay que saber escoger aquello sobre que se puede transigir. Esta es la gran lección rusa—habla del Tratado de Unkiar-Skalesi de 1833—a las potencias democráticas que se mostraron notoriamente inferiores a ella (*Cuestión de Oriente*, I, 615 y ss.). Rusia abandona lo que circunstancialmente le interesa por la intangibilidad del principio vital, y ahí está el origen de su fuerza, porque, "dominada por un solo principio y una sola voluntad, la diplomacia allí no se ha constituído en poder, y, contentándose con reconocer aquella voluntad y aquel principio, obra siempre guiada por sus inspiraciones, sin permitirse modificarlo ni aun en sus más remotas consecuencias". Este es el gran valor de las constantes históricas. Ahora veamos cómo se define y cómo se representa la inteligencia por un principio en cada período de la sociedad (*Consideraciones*, I, 113-132).

En el mundo, relación de pueblo a pueblo; en las naciones, relación entre los partidos. Siempre hay tres principios dominantes: religión, libertad e in-

teligencia, y sólo la fusión de ellos produce épocas fecundas de poderío. "El divorcio de la religión, la libertad y la inteligencia, es decir, el divorcio de los principios, produce siempre un divorcio análogo en los hechos, viniendo a ser el combate de las naciones fiel trasunto y resultado lógico del combate de las ideas... Así el divorcio de los principios sociales explica cumplidamente el combate entre los partidos y el combate entre los pueblos, las revoluciones y las guerras" (*Religión*, I, 37). Ahora bien: históricamente, los principios se han concretado en cada época de manera diferente: religión, política y economía dominan la Historia. "Unas mismas son las causas generales que producen las guerras y las alianzas en todos los tiempos y entre todas las naciones; a saber: los principios religiosos, los principios políticos y los intereses materiales" (*Relaciones*, I, 430). El religioso impera hasta la Paz de Westfalia; los intereses materiales, hasta la Revolución francesa, y el principio político, posteriormente. No quiere decir esto que en las citadas épocas no se hicieran guerras o hubiese revoluciones apoyadas en otros, pero cedían ante el principio dominante (*Relaciones*, I, 430-437). El principio de la nueva época—lo intuyó claramente Donoso—es el social, el de la distribución de la riqueza, que sólo puede tener como norma la caridad (*Discurso sobre España*, II, 338 y ss.).

4. No fué remiso el marqués de Valdegamas en afrontar los más difíciles problemas que el orden universal ofrece. Es en el *Discurso de Cáceres* donde apunta el sentido providencial a que se ha hecho referencia más arriba y la purificación revolucionaria como una vuelta al "caos de la Naturaleza" en que las sociedades purifican sus crímenes, y tras de ella vuelven "a seguir la carrera que la Providencia les ha marcado ceñidos de la luz más brillante y de la más pura virtud" (I, 25). Está en esquema aquí el sentido que en la Historia encuentra. Indudablemente la referencia a Roma proviene directamente de Montesquieu, tanto respecto del ejemplo en sí como del origen moral que tienen los males que sufre el Estado, pues *Grandeza y decadencia de los romanos* era obra de su lectura por entonces. Conviene anotar que aparecen aquí elementos *frente* a la historiografía de la Ilustración. Así la ausencia del método naturalista que domina la época; el desprecio al estado de salvajismo, tan caro a aquellos autores, en que los hombres, dice con evidente influjo rusoniano, son independientes y vengativos, y sin más "necesidades que las físicas y sin más deseos que el de satisfacerlas", ignoran la mutua dependencia que la aparición de necesidades ficticias que crea el Estado les impondría (*Discurso Cáceres*, I, 26). Concretamente frente a Montesquieu, se observa, más que una motivación psicológica de la decadencia o el influjo de clima, suelo, etc., un destino trazado por la Providencia, algo suprahumano, si se puede permitir la expresión (22).

Pero precisamente la referencia a ella, como agente en la vida de los pueblos, plantea el problema del origen de esta idea en su pensamiento. Evidentemente, no es aquí algo vago y difuso, aunque no se haya planteado, los grandes problemas que tal intervención lleva en sí, sino lo suficientemente rotunda para concluir—sobre todo por la persistencia en que se mantiene—

---

(22) Vid. c. IX y XX, especialmente, de *Grandeza y decadencia de los romanos*. Como es sabido, Montesquieu relaciona las formas políticas y sus leyes con la realidad geográfica y las pasiones de los hombres, datos necesarios para edificar un orden estable y continuado. Dilthey (W.): "El mundo histórico y el siglo XVIII", en el *Mundo Histórico*, Méjico, 1944; págs. 367 y ss.

que no es hija de la improvisación, a la que era poco aficionado (23), pero estamos muy lejos de la definición completa. "Suponer que Dios hizo las cosas y que las dejó sin leyes o que estableció sus leyes por separado, para que las cosas anduvieran sin ley ni regla alguna en pos de sus leyes y las leyes en pos de las cosas, es una extravagancia sobre toda extravagancia, a la cual ni los racionalistas con toda su ciencia pueden poner un nombre" (*Bosquejos*, II, 152). Esta afirmación, originaria claramente de San Agustín *De Civitate*, V, 11), se encuentra en germen en la anterior, pero es cierto que en aquella época el pensamiento del Padre de la Iglesia no estaba presente en el del político extremeño. Cuesta trabajo pensar que ella y la temprana afirmación de la utilidad de los errores (*Carta de 1829*, I, 13), puedan tener otro origen que el pensamiento católico, al menos al través del estudio de la Historia medieval, porque si la tesis de las recaídas político-sociales puede proceder de Maquiavelo, a quien leyó prontamente (24), ni el orden providencial ni mucho menos la necesidad de las épocas aciagas puede tener su antecedente en el pensamiento del florentino. El origen, en realidad, es lo de menos; nos basta el hecho de su existencia.

No es una afirmación marginal el providencialismo. Hay que observar, decía en 1837, la "marcha providencial del género humano..., el espíritu de Dios marcha delante de los pueblos; su brazo fuerte los detiene en el borde del abismo y en el límite que los separa del caos. La Providencia se revela al hombre en la Historia" (*Lecciones*, I, 295 y ss.); es ella la que borra del libro de la vida a las sociedades corrompidas (Id., 328); es una actuación directa, personal y soberana, que es, en resumen, toda la filosofía de la Historia que Vico atisbó, "pero perdiendo muy pronto el surco luminoso, se vió rodeado de tinieblas", naufragó en la balumba de los actos y los hechos humanos (*Carta a Montalembert*, II, 1209). Esta afirmación, correspondiente a la tan conocida del *Discurso de la Dictadura* sobre ésta y el milagro, pone en orden a influencias la que Vico pudiera haber ejercido sobre nuestro autor.

"El punto de partida de Vico—dice Peters—era la idea de la Providencia tomada de la Teología; el resultado final de Vico es la transformación de esta idea en una doctrina de la evolución; pero no llegó al total acabamiento la obra (¡recuérdese a Donoso!) y siguió siendo un torso, aunque sin duda magnífico. El *contenido* del pensamiento de la Providencia es la evolución misma; el concepto de Providencia no es más que la vasija que Vico llena con ese contenido" (25). Es cierto que el italiano estima que la Providencia divina ordenó la República universal del género humano, siguiendo su idea para que "dondequiera que se repitan las mismas ocasiones de las mismas necesidades humanas" se encuentre la idea del progreso. Que la Providencia es el primer principio de las naciones, que todo lo penetra y preside, pero "desde fuera y harto a menudo contra el propósito de los humanos..., usando como *medios* esos mismos *fines* [se refiere a los particulares], *los conserva*" (26). En la visión viquiana, la Providencia se desenvuelve dentro de la

---

(23) Era tan cuidadoso en todas sus cosas, que solía hacer borradores incluso de sus discursos parlamentarios, que en alguna ocasión Tejado aportó a su edición y más tarde Ortí y Lara, y la que citamos nosotros.

(24) Es la tesis de Schramm, op. cit., pág. 44.

(25) Vid. Peters (R.): *La estructura de la Historia Universal en Juan Bautista Vico*, Madrid, 1930; las citas, págs. 17 y 205.

(26) *Ciencia Nueva*, edición del Colegio de México, 1941, I, págs. 15 y 48. Los paréntesis son nuestros.

estricta legalidad, que supone el ordenar unas leyes e imponer su cumplimiento por medio de los mismos hechos de los hombres. Diríamos, con Donoso, que es una monarquía estrictamente constitucional, mientras que la suya es, necesariamente, una posible dictadura (*Discurso Dictadura*, II, 190 y ss.).

En nuestro autor, la Providencia se manifiesta en la vida íntima de las sociedades. Toda comunidad está destinada a la perfección, y este camino progresivo es manifestación de la Providencia (*Consideraciones*, I, 142). Esta sentencia aparece esporádicamente en los primeros años de nuestro autor, para dejar paso de un concepto preciso de condición providencial a una teoría providencialista de la Historia.

He aquí cómo Donoso nos manifiesta, frente a muchos de sus intérpretes, que no ensombrece el pesimismo su visión histórica, porque siendo creyente en la intervención de la Providencia en la Historia, no puede aceptar como irremediable el triunfo del mal y la derrota del bien. Es evidente que en su primera época—cronológicamente hablando—había de ser optimista con exageración, no sólo porque los años juveniles inclinan a la confianza, sino porque los tiempos en que vive ofrecen un cierto porvenir rosado a quienes los examina bajo el prisma de que el triunfo constitucionalista encauzará las desdichas de la patria. Más tarde, no los años, sino la gravitación en su espíritu de los sucesos europeos, han de inclinarle a un pesimismo más circunstancial que filosófico, y no tan irremediable como sus críticos han afirmado.

Dos *salidas pesimistas* se ofrecen al lector de cualquier comentarista de Donoso Cortés. La creencia radical en la maldad del hombre y la catástrofe inevitable del correr de los tiempos.

Eludiendo el tema corriente del pesimismo antropológico (27), no se puede concluir, a la vista de los textos, que Donoso Cortés aceptara la intervención providencial hasta un extremo en que la libertad del hombre y la voluntad de las naciones quedase eliminada. El marqués de Valdegamas considera la gracia como perfección de la Naturaleza; "lo sobrenatural está sobre todos nosotros, fuera de nosotros, dentro de nosotros mismos. Lo sobrenatural circunda lo natural y lo penetra por todas sus partes" (*Ensayo*, II, 389). Esta intervención grandiosa de Dios no elimina, sino que favorece, el desarrollo de la Naturaleza. "El Señor, haciéndolo todo con peso, número y medida, dispuso las cosas con un consejo tan alto, que ni su Providencia oprimiese el libre albedrío del hombre ni los estragos de este libre albedrío, siendo grandes y portentosos como son, lo fueran con menoscabo de su gloria" (Id., 428). A esta, a nuestro modo de ver, acabada definición, se anticipan otras menos coherentes. El mundo antiguo es la fatalidad, en tanto que el del cristianismo, la libertad (*El Clasicismo*, I, 390). "Antes de la destrucción del Imperio—se refiere al romano—, el mundo creía aún en la fatalidad como en un dogma; después de la destrucción del Imperio, la Providencia de Dios destronó la fatalidad de los gentiles, y ese dogma saludable penetró en las costumbres de los pueblos y dominó en la conciencia de los hombres" (Id., 398).

Siendo providencialista, no podía ser Donoso un auténtico desesperado ni un desengañado en las posibilidades del hombre. Hay un cierto optimismo en los primeros escritos de nuestro autor y un tremendo *desengaño epocal* alrededor de 1848. La debatida carta a Montalembert, que arriba citamos, en la

---

(27) Recordemos a este propósito los capítulos VI y VII del Libro I del *Ensayo*, la solidaridad en Cristo a que arriba se ha hecho referencia, como puede verse especialmente en el *Ensayo*, II, 532.

que se espera el triunfo del bien sobre el mal por la intervención directa de la Providencia, no deja a ella tan sólo el cuidado de la lucha, sino que se cuida de llamar al hombre a un combate que debe sentir como obligación. "No se me diga que si el vencimiento es seguro la lucha es excusada; porque, en primer lugar, la lucha puede aplazar la catástrofe, y, en segundo lugar, la lucha es un deber y no una especulación para los que nos preciamos de católicos. Demos gracias a Dios de habernos otorgado el combate, y no pidamos sobre la gracia del combate la gracia del triunfo a Aquel que en su bondad infinita reserva a los que combaten bien por su causa una recompensa mayor que la victoria (II, 209; análogamente, II, 609 y ss.).

5. Un orden internacional supone una teoría de la guerra, por ser el hecho más notorio que la historia de las naciones nos ofrece. La guerra es en Donoso una preocupación constante, como en todo aquel que vea la intervención de la Providencia en el mundo y el hecho notorio de la presencia del mal. Nuestro autor lleva a sus consecuencias sociológicas la verdad cristiana de que el mal es deficiencia y que de él extrae Dios el bien que los hombres no saben encontrar por otros caminos; ve en la guerra un agente civilizador, necesario en ciertas ocasiones.

Es conveniente la guerra cuando un pueblo se rebela contra la inteligencia, cuando "abre un abismo entre él y la civilización, y presenta en su marcha y en sus acciones un fenómeno moral sin antecedentes en la Historia"; entonces es la hora del pueblo *instrumento* (*Consideraciones*, I, 140). Es que la civilización no se transmite sino por tres maneras: las colonias civilizantes de la Edad Antigua, la imprenta en el Renacimiento y "por medio de guerras y conquistas, que lo inoculan en pueblos bárbaros o degradados" (*Carta al Mensajero*, I, 153). Al género humano se le ha dicho: "te civilizarás, es decir, te perfeccionarás por medio de la guerra" (*Cartas de París*, I, 780; análogamente, *Carta al Mensajero*, I, 152).

El agente civilizador que la guerra supone necesita de un pueblo que cargue sobre sus espaldas la penosa tarea de propagar la verdad. Pero no sólo en las épocas de lucha se advierte la necesidad de un caudillaje internacional, sino en las tranquilas de la paz, en que han de asentarse las instituciones que la guerra alumbró. El caudillaje internacional no contradice a la igualdad de las naciones. No existe pueblo grande y pequeño, unos con derecho a ser conducidos y otros destinados a ser conductores. "La razón, conforme siempre con la Historia, nos enseña que en el mundo moral un todo es igual a otro todo y que el Ser Supremo, al animar con su soplo de vida a las sociedades humanas, no ha contado los seres que se encerraban en ellas para condenar a las unas a una existencia imbécil y depositar en otras, con el monopolio de la inteligencia, el cetro de la dominación" (*Consideraciones*, I, 138 y ss.).

Ahora bien: la igualdad nacional no es compatible con la traición al propio destino. Todo pueblo posee una misión apropiada que le hace apto para ciertas funciones, sirviendo así a la causa de la Humanidad. El pueblo griego está preparado para la síntesis; el francés, para "asimilar, elaborar, refundir las civilizaciones existentes", y otros, como el romano o el inglés, cuyo encargo "fué llevar de nación en nación a todo el mundo conocido aquellas ideas y aquella civilización particular que él solo poseía" (*Relaciones*, II, 65; análogamente, *Ley Electoral*, I, II, 193).

Este caudillaje intelectual que los pueblos poseen es genérico a todos ellos;

hay otra forma conductora que sólo corresponde en la Historia de la Humanidad a las naciones judía y española, porque sólo ellas mantienen y encarnan el principio religioso, supremo entre los valores que el hombre ha de adorar. Representantes, el primero en Asia y el segundo en Europa, de la unidad religiosa, gozarán por ello el primer lugar entre los pueblos privilegiados, que conservarán mientras mantengan intacta su fe (*Discurso Culto*, II, 27).

Nos llevaría muy lejos hurgar en esta concepción donosiana sobre la Hispanidad, idea a la que, por otra parte, no dedicó la atención cuidadosa que a sus otros pensamientos. Donoso fué más europeo que español, entendiendo este calificativo en el sentido de volcar su atención sobre la vida de Europa más que sobre los problemas de la Hispanidad. No es extraño que tal le sucediese en la coyuntura de su tiempo, donde tan remota se hallaba la feliz era de la unidad de los pueblos hispánicos, si bien el perfil religioso que suscita, en orden a la nación española, podría haberla llevado a la afirmación de este principio básico en nuestro desarrollo.

Donoso creía en el caudillaje de las naciones y en la virtud retrospectiva de esta actividad. En su primera época, reconoce a Francia y Rusia para regenerar el Occidente y el Oriente, respectivamente (*Relaciones*, I, 461). Pronto, sin embargo, se da cuenta de la verdadera superioridad rusa sobre las potencias occidentales; es su respeto a los principios de vitalidad necesaria. No perjudicará la libertad de Europa en tanto en cuanto ésta no le dañe (Id., 460); desde Pedro el Grande mantiene la misma política, llegando rápidamente al poderío supremo de manera extraordinaria (*Relaciones*, I, 455 y siguientes). Pero su misión moderna descansa en la fuerza de su imperio y en la tremenda idea que le anima, y la gravedad de la situación es que es un pueblo salvaje, por el que la civilización ha resbalado, y abierto a todas las posibilidades, que un poder autoritario puede perseguir con setenta millones de bárbaros, ella anuncia el fin de la paz (*Discurso Relaciones*, II, 76).

Con esta observación tan actual cerramos nuestro esquema del pensamiento internacional de Donoso, que merece un mejor estudio; no más cariñoso, pero sí más profundo.